

حضارة واحدة
سلسلة كتب مترجمة تصدرها
مؤسّسة الفكر العربي

أبو الكلام آزاد وتَشكّل الأمّة الهنديّة

في مناهضة الاستعمار والسياسات الطائفيّة

ترجمة: د. صهيب عالم
مراجعة: أ. د. مجيب الرحمن

أ. د. رضوان قيصر

أبو الكلام آزاد
وتَشكّل الأمّة الهنديّة
في مناهضة الاستعمار والسياسات الطائفيّة

أبو الكلام آزاد (1888م. – 1958م.) واسمه الحقيقي محي الدين أحمد بن خيرالدين، شخصية وطنية هندية لا تقلّ أهمية وحضوراً سياسياً وشعبياً عن شخصيتَي المهاتما غاندي، الزعيم الروحي لشبه القارة الهندية، وجواهر لال نهرو، أول رئيس وزراء للهند المستقلة عن الاحتلال البريطاني في 15 آب / أغسطس العام 1947.

غير أن ما يميّز مولانا آزاد عن غيره من الرموز التاريخية والسياسية في تلك البلاد، هو أنه كان في مقدّمة الزعماء المسلمين الذين دعوا بقوة وإلحاح إلى وحدة الهندوس والمسلمين، على أساس قومي هندي جامع، رافِعته دولة القانون والمؤسسات والدمقرطة المستدامة، التي وحدها بنظره تحمي الدين من العبث به واستغلاله في بازار السياسات الفتنوية على اختلافها، والتي لجأ إليها الاستعمار البريطاني لضمان هيمنته على البلاد، ونهب ثرواتها، والتحكّم بمقدّراتها، واستطراداً تحقيق مآربه في تقسيم الهند إلى بلدين لدودين هما: الهند وباكستان.

حظي أبو الكلام آزاد بثقة كثرة كاثرة من الشعب الهندي بمختلف طوائفه الدينية واتجاهاته الفكرية والإيديولوجية، جسّدها ترؤسه "حزب المؤتمر الوطني الهندي" ذا الأغلبية الهندوسية في العام 1923، وكذلك إعادة انتخابه رئيساً للحزب نفسه في العام 1940، وامتداداً إلى العام 1946.

يحكي الكتاب قصّة هذا الرجل الكبير الذي ظلمه الإعلام العربي كثيراً، هو الذي وُلد لأمّ عربية في مكّة المكرّمة، وجال في بغداد والقاهرة متأثراً بالدعوة الإصلاحية للسيد جمال الدين الأفغاني وتلميذه الشيخ محمد عبده، وأيضاً للشيخ رشيد رضا صاحب "المنار"، والتي أسّس آزاد على غرارها في كلكتا لاحقاً (1912) مطبوعته الشهيرة "الهلال"، التي لقيت قبولاً واسعاً في أوساط المسلمين الهنود، وشكّلت تحوّلاً مهمّاً في تاريخ الصحافة الهندية، كما كانت واحدة من مداميك النهضة الوطنية والفكرية والروحية لعموم الهند.



مؤسّسة الفكر العربي
شارع الجامع العمري، الوسط التجاري، بيروت
ص.ب.: 524-11بيـروت – لبنان
هاتف:00 71 99 1 961+ – فاكس:01 71 99 1 961+
www.arabthought.org – info@arabthought.com

ISBN 978-9953-0-3746-2

9 789953 037462

توزيع:



منتدى المعارف alMaaref Forum
بناية "طبارة" - شارع نجيب العرداتي - المنارة - رأس بيروت
ص.ب.: 7494-113حمرا - بيروت 2030 1103 - لبنان
هاتف: 749140 1 961+ - فاكس: 749141 1 961+
بريد إلكتروني: info@almaarefforum.com.lb

أبو الكلام آزاد

وتَشكّل الأمّة الهنديّة

في مناهضة الاستعمار والسياسات الطائفيّة



حضارة واحدة
سلسلة كتب مترجمة تصدرها
مؤسسة الفكر العربي

أبو الكلام آزاد وتَشكّل الأمّة الهنديّة

في مناهضة الاستعمار والسياسات الطائفيّة

تأليف: أ. د. رضوان قيصر
أستاذ تاريخ، قسم التاريخ والثقافة، الجامعة المليّة الإسلامية ـ نيودلهي

ترجمة: د. صهيب عالم
أستاذ مساعد، قسم اللغة العربية وآدابها، الجامعة المليّة الإسلامية ـ نيودلهي

مراجعة: أ. د. مجيب الرحمن
أستاذ، مركز الدراسات العربية والأفريقية، جامعة جواهر لال نهرو ـ نيودلهي

First Edition 2013

الطبعة الأولى بالعربيّة 2016م ـ 1437هـ

ISBN: 978-9953-0-3746-2

سعر الكتاب 12$

المراجعة اللغوية والتدقيق:

مركز البحوث والدراسات في مؤسّسة الفكر العربيّ



مـؤسّـسـة الـفــكـر الـعــربــي

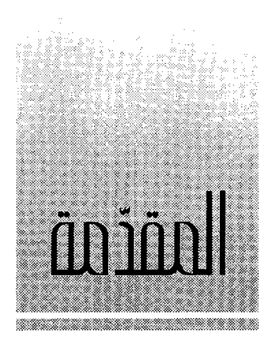
شارع الجامع العمري، الوسط التجاري، بيروت

ص.ب.: 524 - 11 بيروت - لبنان

هاتف: 100 997 1 961+ - فاكس: 101 997 1 961+

www.arabthought.org - info@arabthought.org


المحتويات



المقدّمة

أدرك مولانا **أبو الكلام آزاد** (1888 ـ 1958م) في وقتٍ مبكّر دوره الذي سيقوم به في الحركة القوميّة الهندية. ولقد تجلّى هذا الإدراك بشكلٍ مثيرٍ للاهتمام في بداية العام 1922م عندما أصدر كتيّباً بعنوان: «**القول الفيصل**» (**قول-ي- فيصل**) في أثناء محاكمته بعد اعتقاله في عقب **حركة عدم التعاون ـ الخلافة** في مدينة **كلكتا** في كانون الأول (ديسمبر) من العام 1921م. ولقد أصدر تصريحات مكتوبة بدلاً من الدفاع عن نفسه في محكمة قانونية، حيث كتب مخاطباً القاضي:

«السيّد القاضي: لا أودّ أن أضيّع مزيداً من وقت المحكمة. أنا واقف في قفص الاتهام، وأنت جالس على كرسي القاضي. وأعترف بأن كرسي القاضي مهم، لكنّ قفص الاتهام لا يقلّ أهميّة أيضاً. فلننجز مهمّتنا أوّلاً. المؤرخ والمستقبل يترقباننا. وسنلتقي في كثيرٍ من الأحيان، لأن هذه العمليّة ستستمر، حتى يُفتح باب لقانون محكمة أخرى، هي محكمة الشرائع السماويّة، وسيكون الزمن قاضيها ويُكتَب عندئذٍ حكمٌ نهائيٌّ»[1].

وما من شكّ في أن توقيت هذه التصريحات كان حاسماً. كانت حركة عدم التعاون- الخلافة، لا تزال مستمرة، وكان عدد من كبار القادة في **حزب المؤتمر** و**لجنة الخلافة** قيد الاعتقال. وبهذه التصريحات شنّ مولانا آزاد هجوماً عنيفاً على الحكومة البريطانية وسياساتها القمعيّة. وفي هذه المرحلة من التطوّر السياسي، لم تكن إسهامات آزاد في الحركة القوميّة الجارية تثير اهتمام المؤرّخين، كما ستكون في الأيّام المقبلة. برز اسمه في المجال الهندي بوصفه مفكّراً ووطنياً في آنٍ واحدٍ. وحظيَ بسمعة لا تشوبها شائبة في كلتا الناحيتين. ففي حياته الفكرية، استفاد آزاد كثيراً من الموارد داخل

(1) أبو الكلام آزاد، **القول الفيصل**، تاج ببليشرز، دلهي، 1947، ص 141.

الهند وخارجها. لقد مكّنته مواهبه الإبداعيّة من الجمع بين تياراتٍ كثيرة، بغية إنتاج وجهة نظر فكرية حيويّة قابلة للتطبيق، وقد أفاد لاحقاً، بأنها تعود إليه.

أمّا في ما يتعلق بحياته السياسية؛ فعلى الرغم من أنه بدأها كناشط في منظّمة سريّة تدعى: يوغانتر، وهي جماعة متشدّدة أطلقت نشاطها في عقب تقسيم البنغال في العام 1905م؛ لكنه تحوّل سريعاً إلى تبنّي الوحدة الإسلامية، كآلية لوضع إيديولوجيا قوميّة مناهضة للاستعمار، ولاسيّما بين المسلمين. وكان هذا التحوّل واضحاً أيّام تحريره لمجلة الهلال، واستمر خلال حركة عدم التعاون - الخلافة. بعد وقتٍ قصيرٍ من انسحاب الحركة من الميدان، كان آزاد مقتنعاً بأن الوحدة الإسلامية لم تعد مؤثرة في ظلّ الأحوال المتغيّرة، وأن نظاماً جديداً للالتزام السياسي أصبح ضرورة لازمة. جعله هذا الإدراك أقرب إلى حزب «المؤتمر»، وبالتالي، أصبح رئيسه في العام 1923م. بعد انضمامه إلى الحزب، بات شغله الشاغل تعزيز حزبه، ودعوة المسلمين الهنود للانخراط فيه، بغية تقوية أواصر النضال الوطني من أجل الحريّة. وقد سعى بجدٍّ لمكافحة نفور المسلمين المتزايد من «المؤتمر»، ولاسيّما خلال العشرينيّات والثلاثينيّات من القرن العشرين. في الوقت ذاته، كان يريد أن يكون الحزب أكثر مرونة في استيعاب المسلمين في هيكليّته العامّة، وكذلك في تشكيل الحكومة، ولاسيّما بعد انتخابات العام 1937م. ومهّد له التزامه الثابت بمصلحة القوميّة الهندية، مرّة أخرى، ليتولّى كرسي رئاسة المؤتمر الوطني الهندي في العام 1940م.

يظهر هذا الوصف الوجيز لمسيرة آزاد السياسية، أن شخصيّته كانت ذات أهميّة تاريخية، ولكن كلّ ما عُرف عنه، وإلى فترة طويلة، كان قليلاً جداً. وفي حقيقة الأمر، لم يكن آزاد يرغب في أن يسجّل كلّ وقائع حياته الشخصية والسياسية. حتّى في كتابه «تذكرة» الذي كتبه عندما كان يعيش في الإقامة الجبريّة في مورابادي برانشي ما بين 1916م ـ 1919م، عُرف خلاله إنه كان متحفّظاً بالحديث عن نفسه، مركّزاً أكثر على ذكر أجداده ومآثرهم.

كان هناك عنصر تحفّظ إذاً لدى آزاد في السماح للآخرين بالاستطلاع على حياته؛ لكن، ومع ذلك، لُمست لديه رغبة واضحة في أنه في يوم من الأيّام، ربما سيأتي مؤرّخ ينسج من خيوط الحوادث والتطوّرات التي يخوض فيها، قصّة حياته، ويحكيها هكذا على الملأ، مبرزاً فيها نشاطه الفكري والسياسي والقومي العام.

نُشرت خلال حياة آزاد سيرتان ذاتيتان عنه. كتب إحداهما مهاديف ديساي، ونُشرت في العام 1941م باسم «مولانا أبو الكلام آزاد: رئيس المؤتمر الوطني الهندي

ـ مذكّرة سيرة حياة»؛ قدّم فيها ديساي بعض التفاصيل الأساسية عن أسلافه وصعود نجمه السياسي الذي يبرر انتخابه رئيساً للمؤتمر الوطني في العام 1940م. لكنه من الصعب اعتبار هذه السيرة نتاج عمل تأريخي يقتضي دقة البحث والتحليل. وفي وقتٍ لاحقٍ من العام 1946م نشر إيه. بي. راجبوت كتابه المعنون: «مولانا أبو الكلام آزاد»، ولكنه كان أيضاً عبارة عن سيرة حياة، وليس بحثاً جدّياً. ثمّ كسر هذا الصمت البحثي أخيراً آزاد نفسه بكتابه: «الهند تفوز بالاستقلال»، ونُشر بعد وقتٍ قصيرٍ من وفاته في العام 1958م. وجذب الكتاب انتباه المؤرّخين، لكن معظمه من منظور الطعن في بعض تصريحات آزاد، التي تفيد بأن عملية إنشاء باكستان، بدأت في الوقت الذي امتنع فيه جواهر لال نهرو عن ضمّ اثنين من أعضاء العصبة الإسلامية إلى الحكومة التي تمّ تشكيلها في الأقاليم المتحدة في العام 1937م. والتصريح الآخر لمولانا آزاد في كتابه يتعلّق بدوره في المفاوضات مع بعثة مجلس الوزراء، التي تمّ التوصّل خلالها إلى اتخاذ الهيكل الاتحادي للحكومة المستقبلية للهند. ولقد حصل التراجع عن ذلك، بسبب بيان أصدره نهرو في 10 تموز (يوليو) 1946م، يذكر فيه بأن حزب المؤتمر هو وحده المكلّف بالانخراط في الجمعية التأسيسيّة فقط. وحول هذا علّق آزاد بالقول إن العصبة الإسلامية، التي وافقت في وقتٍ سابقٍ على التشكيلات الأوسع لبعثة مجلس الوزراء، قرّرت الانسحاب بسبب هذا البيان، ما أدّى إلى الإخفاق التامّ لعملية المفاوضات برمتها. وقد طعن المؤرّخون أيضاً بهذا التصريح لآزاد.

علاوة على هذا التصريح، أثار كتاب «الهند تفوز بالاستقلال» نقاطاً أخرى من الجدل، عندما نشرت 30 صفحة من الكتاب، كانت قد حُجبت عن النشر في العام 1958م، بمناسبة الاحتفاء بالذكرى المئويّة لميلاده في العام 1988م. لم تقل الصفحات الـ 30 أيّ شيء جديد أو مدهش؛ مع ذلك أدّت إلى إحداث ضجّة كبرى في الأوساط الأكاديمية والسياسية، وذهب كثيرون من الباحثين إلى حدّ الادّعاء بأن كتاب «الهند تفوز بالاستقلال» ليس من تأليف مولانا آزاد على الإطلاق. ومن الباحثين الذين طعنوا في صدقيّة ذلك: في. أن. داتا[1] وسيدة سيدين حميد[2]. ويبدو أنهما يعتقدان بأن آزاد أملى

(1) في. ان. داتا، مولانا آزاد، منوهر، دلهي، 1990، ص 9.

(2) سيدة سيدين حميد، الختم الإسلامي على استقلال الهند: أبو الكلام آزاد ـ نظرة حديثة، مطبعة جامعة أوكسفورد، كراتشي، 1998، ص 263.

السيرة الذاتية المذكورة على همايون كبير، ونُشرت بعد وفاته. وإنهما يشيران أيضاً إلى أنها لا تعكس الأسلوب الأدبي الذي كان قد تميّز به مولانا آزاد في وقت مبكّر من حياته.

من جانب آخر، ينبغي أن تُجرى دراسة رصينة استناداً إلى مناقشات أكاديمية بين مؤرّخين وعلماء سياسة وعلماء اجتماع وآخرين، في ما إذا كان هناك توافق بين الإسلام والخصوصية القوميّة، لأن آزاد قد استشهد بأسانيد إسلامية في خدمة القوميّة الهندية. أكّد كثيرون أن ثمّة تناقضاً أساسياً بينهما على حساب مفهوم الأمّة، أمّة المؤمنين بالإسلام، التي تستلزم وجود مجتمع مسلم عابر للحدود الوطنيّة. قد يقول قائل إن المسلمين يميلون إلى تنظيم حياتهم وفقاً للشريعة الإسلامية، وعلى أوسع نطاق وطني وعالمي، وهي مجموعة من التعاليم والقوانين الدينية، الأمر الذي قد لا يمكن تحققه في مجتمع تعدّدي. وفي مثل هذه المجتمعات، فإن الرغبة في تنظيم الحياة، بحسب شروط الشريعة، قد تدفع بالمسلمين إلى الانخراط في سياسة الانفصال[1]. وينتهج روبنسون هذا الخط الفكروي منذ فترة طويلة[2]. وقد حاولت فرزانة شيخ تعزيز هذا الخطّ الفكروي عندما أكّدت: *«إن عناصر موضوع الهند والمسلمين والافتراضات التي تُشتقّ عنها أيضاً، تعتبر ذات أهميّة حاسمة، إذا ما أردنا أن نفهم مسألة انفصال المسلمين كانتصار لـ«سياسة الأقليّة». ومن المهمّ أن ندرك أن هذه المخاوف كانت تفعل فعلها في وسط المسلمين كأقليّة، وبخاصّة من منظور أولئك الذين كانوا يرون فيهم مجرّد طلاّب سلطة في المقام الأوّل. وقد بلورت مثل هذه الرؤية تشكّلها، ليس من مكوّنات الثقافة السياسية المغوليّة التي تعزّزت في سياق الهيمنة السياسية الإسلامية على الهند فحسب، بل من التقليد الديني الذي يعتبر علاقته بالسلطة ضرورة، ومسلّم بها دينياً»*[3].

لقد تجاهل أنصار هذا الاتجاه تماماً نتائج تآليف أخرى مهمّة، قيل فيها إن النزعة الانفصالية لم تكن متأصّلة في نهج سياسة المسلمين، بل ظهرت بسبب صعوبات عدّة، ارتبطت بمطالباتِ نفَرٍ من القادة المسلمين والعديد من الجماعات الإسلامية، والتي

(1) فرنسيس روبنسون، الإسلام والتاريخ الإسلامي في جنوب آسيا، مطبعة جامعة أوكسفورد، دلهي، 2000، وقال روبنسون: *«في كلّ منطقة فيها أقليّة إسلاميّة، ترتفع مطالبات بأن يكون لديهم مجتمع سياسي منفصل، سواء أكان دولةً منفصلة عن الأمّة أم كدولةٍ من ضمن دولة»*، ص 177.

(2) فرنسيس روبنسون، الإسلام وانفصاليّة المسلمين: مناقشة تاريخيّة، مشير الحسن، محرّر، الاتجاهات الطائفيّة والدعوة الإسلاميّة في الهند الاستعماريّة، طبعة مراجعة، منوهر، دلهي، 1985.

(3) فرزانه شيخ، المجتمع والإجماع في الإسلام: تمثيل المسلمين في الهند الاستعماريّة 1860 ـ 1947، مطبعة جامعة كامبريدج، كامبريدج، 1989، ص 9.

لم يتمكّن حزب المؤتمر من تلبيتها. وعدم تلبية مثل هذه المطالب، دفع بالعديد من المسلمين نحو الانفصال، بخاصّة بعد إخفاق التوصّل إلى توافق في الآراء حول تقرير نهرو. وقد قيل: «*إن التغيير لا يمكن تفسيره بالإشارة إلى الخصومة الدائمة الوجود بين الهندوس والمسلمين، كما يميل بعض البحّاثة إلى ذلك. كان ثمّة بالتأكيد واقعات معيّنة ظهرت فيها تلك الخصومة بين الطائفتَين، ولكن لا يمكن وصفها بأنها كانت دائمة الوجود. كما لا يمكن وصف هذا التغيير في طبيعة سياسة المسلمين بأنه مظهر من المظاهر الحتميّة للقوميّة الإسلامية المنفصلة*»[1].

كذلك قيل من وقتٍ لآخر، إن هناك صعوبات تتبدّى، بمعنى انعدام المودّة في مستوى العلاقات بين الطائفتين، إلّا أن الفرص، أيضاً، كانت متاحة للعمل معاً في العديد من المناسبات[2]. «*فظهور المطالبة بتقسيم الهند، بالتالي، لم يكن قائماً في الواقع منذ البداية، ولكن كان في المقام الأوّل نتيجةً للتطوّرات بين عامَي 1928م و1940م*»[3]. «*وفي ضوء مثل هذه التصريحات، ليس من المقبول أن يُقال إن النزعة الانفصاليّة كانت متأصّلة في سياسة المسلمين*».

وقد قيل في بعض المؤلفات الحديثة إن «*صعود الوحدة الإسلامية، ساعد على ظهور القوميّة* ذات *الخصوصية*»[4]. وفي سياق القوميّة العربية، يُقال إن الوحدة الإسلامية ولّدت إمكاناً لقيام مجتمع أكبر *للأمم* ولشعب أصغر *للوطن*، وهو مكان الميلاد[5]. وفي سياق إيديولوجيا الوحدة الإسلامية الأكبر، يمكن أن يُشار إلى أن **جمال الدين الأفغاني**، رمز دعاة الوحدة الإسلامية، كان يتعرّض لنوع من التناقضات، حيث قيل إن ثمّة حاجة ملحّة إلى إصلاح المجتمع الإسلامي.

على أيّ حال، لا يمكن أن يتمّ هذا الإصلاح من دون الاستقلال عن الهيمنة الإمبرياليّة، ولا يمكن أن يتأتّى ذلك، إلّا في السياق المحدود والخصوصي. وأشير أيضاً إلى أنه في خطّة الأفغاني، كانت الوحدة الإسلامية هدفاً نهائياً، ولكن الهدف الأكثر قرباً، يتمثل في تحرير المسلمين من الاستعمار الغربي. ولذلك، عندما يعتبر اتحاد المسلمين

(1) أوما كاورا، القوميّة الإسلاميّة والهنديّة: ظهور المطالبة لتقسيم الهند 1928 ـ 1940، منوهر، دلهي، 1977، ص 163.

(2) المرجع السابق نفسه، ص 164.

(3) المرجع السابق نفسه.

(4) جيمس بي. بسكاتوري، الإسلام في الدول القوميّة العالميّة، مطبعة جامعة كامبريدج، كامبريدج، 1989، ص 77.

(5) المرجع السابق نفسه.

مهمّاً، كان الاتحاد القومي أكثر أهميّة[1]. انتهز الأفغاني فرصة إقامته في الهند بين عامَي 1880 و1882م ليتفاعل مع نخبة وازنة من الهنود. وقد كتب كثيراً من المقالات، وألقى كثيراً من المحاضرات، ركّز خلالها على العوامل التي توحّد الهنود، وتميّزهم عن البريطانيين[2]. و قد ركّز في كلامه وتصريحاته على جبهتين: «ضدّ التقليديين الذين يرغبون في الحفاظ على التعليم التقليدي باللغات القديمة، كما كان في الماضي، وضدّ المُحدثين الذين ينهجون نهج البريطانيين في التعليم العالي، وينشرون الأفكار الحديثة عبر اللغة الإنكليزية»[3]. ولم يؤكد الأفغاني أيّ نوعٍ من الوحدة الدينية، لأنه كان يرغب في أن يتّحد جميع الهنود ضدّ البريطانيين. كما أنّه لم يعرب عن أيّ اتجاهات طائفيّة أو انفصاليّة في الهند[4].

في سياقٍ آخر، وفي إطار مجتمع متعدّد الأديان في دولة مثل أندونيسيا، فإن الإسلام ظهر عاملاً قوياً لتعبئة القوى السياسية القوميّة. وقد تمّ تشكيل جماعة سياسية في العام 1912م باسم ساريكات إسلام. لم يكن من أهدافه المباشرة استقلال أندونيسيا، بل تعزيز القيم الإسلامية، وتخلّص المجتمع من العديد من الأفكار والمعتقدات الفاسدة[5]. على أيّ حال، سرعان ما خرجت الجماعة نفسها لتصبح قوّةً يُحسب لها حساب في سياق التعبئة السياسية القوميّة؛ وقدّمت في مؤتمرها الثاني في العام 1917م عدداً من المطالب مثل الحكم الذاتي والتخلّص من «الرأسمالية المذنبة»[6]. ويتبيّن من البيانات السابقة أن في العديد من المجتمعات الاستعماريّة، جرى استخدام العناصر المحلّية، مثل اللغة والثقافة والدين في سياق التعبئة السياسية القوميّة.

يبدو أن جمال الدين الأفغاني أثّر تأثيراً عميقاً في عدد من القادة الهنود، بخاصّة منهم أولئك الذين كانوا يشاركون في عمليات التعبئة المماثلة للعناصر المحلّية، والمعزّزة في النتيجة، للقضية القوميّة الهندية. وفي الطليعة بينهم مولانا أبو الكلام

(1) نيكي أر. كيدي، ردّ إسلامي على الامبرياليّة: الكتابات السياسية والدينية للسيد جمال الدين الأفغاني، مطبعة جامعة كاليفورنيا، بركيلي، 1968، ص 43.

(2) المرجع السابق نفسه، ص 57.

(3) المرجع السابق نفسه، ص 58.

(4) المرجع السابق نفسه.

(5) هانس كاهلير، «تاريخ وجيز لإندونيسيا»، في العالم الإسلامي: مسح تاريخي للعصر الحديث، الجزء الخامس، ترجمه وعدله اف. آر. سي. باغلي، أي. جي. بريل، ليدن، 1981، ص 302.

(6) المرجع السابق نفسه، ص 303.

آزاد، الذي تبدو كتاباته ونشاطاته السياسية في السنوات الأولى، أنها تقع في صلب هذا العمل. استطاع آزاد توظيف الدين في التعبئة السياسية، ولكنه لم يبذل كثيراً من الجهد لإحياء المؤسّسات الدينية التي تنتمي إلى الحقبة الماضية. استخدامه الإسلام كان وسيلة لهدف محدود، ألا وهو أن يتمكن المسلمون من تنمية شعور الثقة فيهم لمواجهة الهيمنة الثقافية الاستعماريّة. استخدمت الرموز الإسلامية لتحفيز المجتمع على سياسة تحدّي البريطانيين فقط. وكان منطلق هذه السياسة بمنزلة ضرورةٍ تاريخيةٍ. في مطلق الأحوال، كان آزاد واعياً بتذكير المسلمين بألاّ يأخذهم شعورٌ بالخجل في أن يصبحوا شركاء في الحريّة، جنباً إلى جنب مع إخوانهم الهندوس. لقد اتّبع هذا النهج في التفكير، بخاصّة خلال مرحلة مجلّة **الهلال**. هاجم العلماء المحافظين والبحّاثة المتزمتين في الدين على آرائهم التي عفا عليها الزمن. كما هاجم الحداثويين على محاولتهم مصالحة الهنود بعامّة، والمسلمين بخاصّة مع الحكم البريطاني. وكان يتعامل مع الوحدة الإسلامية كمصدر لتعزيز القوميّة الهندية.

على أيّ حال، وبعد وقتٍ قصيرٍ من انسحاب هذه الحركة، اقتنع آزاد بأن الوحدة الإسلامية فقدت أهميّتها، ومال في الحال، إلى حزب المؤتمر، الذي أصبح رئيساً له، وللمرّة الأولى، في العام 1923م. ومنذ ذلك الوقت فصاعداً، لم ينظر إلى الوراء، ولا إلى أفكاره السابقة، على الرغم من أنه كان دائماً يشير إليها لاحقاً، وبطريقة كأنه يؤكد على استمراريّتها.

باختصار، وبعد انضمامه إلى المؤتمر، ظلّ أبو الكلام مشدوداً في اتجاه جذب المسلمين إلى القوميّة الهندية، التي كان حزب المؤتمر يدعو إليها، ولكنه في الوقت نفسه أصرّ على ممارسة الضغوط على الحزب للموافقة على ضمّ المسلمين إلى هيكليّة السلطة بإداراتها كافة. ومثل هذا النهج في التفكير برز بقوّة، خصوصاً في الثلاثينيّات والأربعينيّات من القرن العشرين. وفي الهند المستقلة، كان مولانا آزاد وزيراً للتربية والتعليم، وبهذه الصفة حرص على توسيع القاعدة الاجتماعية للتعليم، إلى جانب القاعدة العلميّة والتكنولوجية. وكان دوره حاسماً في استحداث العديد من المؤسّسات الثقافية والأدبية التي لا تزال تخدم الوطن حتى اليوم.

وفي إطار استيعاب ديناميات العلاقة بين قائد ومجتمع في العملية السياسية، استخدم مؤلّف الكتاب الذي بين أيديكم، عدداً من المصادر الأوليّة غير المكتشفة، مثل كتابات آزاد نفسه؛ يُضاف إليها مراسلات وخطابات وأوراق خاصّة بعدد من الزعماء القوميين المُهمّين، فضلاً عن سجلّات حكومية ومؤسسيّة أخرى، مثل ملفات لجنة

المؤتمر لعموم الهند، ومجلدات خاصّة بنقل السلطة؛ فضلاً عن مراجعة ملفّات وزارة التربية والتعليم مراجعةً تفصيليّةً.

من جهة أخرى، وبغرض تكوين صورةٍ تاريخية متكاملة عن الأحوال التي كان فيها آزاد ناشطاً، ولكن هذه المرّة، باعتباره قدوة وقائداً ووزيراً، استخدمت أيضاً مصادر بحثيّة ثانوية شتّى، أسهمت في إغناء مضمون هذا الكتاب وأبعاده.

باختصار، يحتوي الكتاب على فصولٍ ستة، تليها خاتمة.

يتناول الفصل الأول محاولات آزاد التمكّن من الضفاف المعرفية والسياسية والإيديولوجيّة على اختلافها، ما دفعه إلى الانخراط في اتجاهات مختلفة. بدأ حياته متطرّفاً، وانتقل إلى تبنّي الوحدة الإسلامية لاحقاً، ولكن بما يتّفق مع القوميّة الهندية فقط. يناقش الفصل الثاني ارتباطاته السياسية، ومسألة بناء الجسور مع الوحدة الإسلاميّة. في الفصل الثالث يتناول المؤلف الجهود المبذولة لمحاربة المدّ المتزايد للطائفيّة في العشرينيّات من القرن العشرين، وحضّ المسلمين على الانضمام إلى قضية السياسة التكامليّة بغية تعزيز القوميّة الهندية. يناقش الفصل الرابع جهوده لإقناع قادة حزب المؤتمر بتبنّي سياسة أوسع لضمّ المسلمين إلى هيكليّة السلطة وبنيتها العامّة، في حين كان حسّاساً تجاه هويّتهم ومخاوفهم الثقافية. يناقش الفصل الخامس انتخابه رئيساً لحزب المؤتمر في العام 1940م، وسلسلة من المفاوضات التي أجراها مع بعثة كريبس في العام 1942م وبعثة مجلس الوزراء في العام 1946م بهدف انتزاع الهند لاستقلالها وحريّتها، من دون الخضوع لمطالب العصبة الإسلامية بتقسيم البلاد. ويناقش الفصل السادس دور مولانا آزاد بصفته وزيراً للتربية والتعليم بين عامَي 1947 و1958م وهي الفترة المفعمة بالإمكانات والزاخرة بالتحديّات، قابل خلالها آزاد هذه التحديّات بالرويّة والاتّزان والحكمة، واستطاع أن يمخر بسفينة الأمّة إلى ساحل النجاة.

الفصل الأول

الخلفية التاريخيّة:
بحث آزاد عن الأصول الإيديولوجيّة والسياسيّة (1906 ـ 1918)

كان مولانا أبو الكلام آزاد من القادة الوطنيين القلائل في الهند الذي تميّز عن سواه ببراعته الفكرية والتزامه العميق بالعمليات السياسية الوطنيّة في القرن العشرين في الهند. إسهاماته في الحياة الوطنيّة والفكرية في بلاده كثيرة الأبعاد، وتتطلّب اهتماماً جديّاً من المؤرّخين. إن أيّ دراسة عن أبي الكلام آزاد يجب أن تأخذ بالحسبان بعض النقاط المهمّة؛ وفي مقدّمتها الجانب النظري للعلاقة بين الفرد والمجتمع وجملة العمليات السياسية، ولاسيّما في سياق النضال ضدّ الإمبرياليّة. فمن الأهميّة بمكان أن نبحث عن العوامل التي شحذت فكر آزاد وجعلته يَنذر نفسه لقضية استقلال الهند، وعن كيفية تعامل آزاد مع المنعطفات الحادّة في حياته الشخصية والسياسية، فهل أنجز ذلك عن طريق حلّ تناقضاته الفكرية، أم بالتأكيد اعتماداً على أفكاره وأعماله؟ وكيف حافظ على علاقة معقّدة جدّاً مع قادة حزب المؤتمر؟ فتلك القضايا الخاصّة في حياة آزاد، ما زال يلفّها الغموض، وتحتاج إلى مزيد من الدراسات والبحث. وهذه الدراسة التي بين أيديكم، هي محاولة جادّة لفهم عملية البحث عن الأصول الإيديولوجيّة والسياسية التي ناضل مولانا أبو الكلام آزاد من أجلها، قبل أن ينتهج خطّاً منسجماً تماماً مع حزب المؤتمر.

تمكّن آزاد من الجمع بين روح النظام السياسي الليبرالي وتعبئة الموارد الثقافية الدينية للإسلام والمسلمين من أجل تعزيز القوميّة الهندية. لكنّ مسار رحلته السياسية، لم يتّبع خطاً مستقيماً، فقد واجه كثيراً من العوائق والمحن في ذلك المسار، الذي لم يخلُ من تحوّلات وتغيّرات دوريّة اقتضتها الظروف التاريخية ودوافع السياسة العمليّة. وعلى أيّ حال، واصل آزاد السير على طريق القوميّة الهندية، على الرغم من تلك التحوّلات والتغيّرات، وظلّ ملتزماً بالعمل على انضمام المسلمين إلى الحركة القوميّة الهندية. وهو لم يكتفِ بذلك، بل سعى لإقناع حزب المؤتمر الوطني الهندي بمنح

المسلمين مكانةً في بنيته الحزبية والحكومية، ولاسيَّما في سياق تشكيل الحكومة، بعد انتخابات مجالس المحافظات في العام 1937. وفي شهر آذار (مارس) 1940م، تولّى آزاد رئاسة حزب المؤتمر الوطني الهندي، وعارض معارضة شديدة «نظرية القوميّتَين» التي كانت العصبة الإسلامية الهندية تدعو إليها، كما قاوم حركة باكستان داخل الحزب وخارجه، وقطع شوطاً طويلاً في التفاوض مع البعثات المختلفة، مثل بعثة كريبس في نيسان (أبريل) 1942م وبعثة مجلس الوزراء في شهرَيْ آذار ونيسان (مارس وأبريل) 1946م التي عيّنتها الحكومة البريطانية، وذلك من أجل الدفاع عن قضية استقلال الهند، ومعارضة فكرة قيام دولة باكستان. وفي الوقت نفسه، كان يعمل جاداً على تعبئة الموارد السياسية لتكتّلات المسلمين السياسية التي كانت ملتزمة بقضية القومية الهندية، ولو لم تكن جزءاً من حزب المؤتمر الوطني.

بعد استقلال الهند، أُنيطت بآزاد مسؤولية الإشراف على وزارة التعليم. بيد أن التعليم - في الوقت الذي عُيِّن فيه آزاد وزيراً للتربية - لم يكن مُدرَجاً من ضمن القضايا التي تُشكِّل همّاً مشترَكاً للحكومة الفيدراليّة والحكومات الإقليميّة، بل كان يُعتبر قضيةً تهمُّ الأقاليم فقط. غير أن ذلك لم يَحُلْ من دون سعي آزاد الجادّ في سبيل وضع قواعد متينة للمؤسسات الأكاديمية والعلمية والثقافية لخدمة الأمّة الجديدة. وفي مرحلة معيَّنة، فكَّر آزاد في إمكان اللجوء إلى توظيف إجباري للمعلّمين للتغلّب على مشكلة ندرة المعلمين المؤهّلين. لقد كان التعليم بالنسبة إلى آزاد إحدى الوسائل الكفيلة بتعميق جذور الديمقراطية، فكان يرى ضرورة دمقرطة المعرفة عن طريق إنشاء مؤسسات تعليمية تكون سهلة المنال لأكبر عددٍ من الناس. والأمر الآخر الذي كان يستأثر باهتمام آزاد، هو التعليم العلمي والتقني، من أجل مواجهة تحديات العصر، والتغلّب على الصعوبات المالية التي كانت تعاني منها الجمهورية الفتيّة. وكان يرى أن على الأمّة أن تمضي قُدُماً إلى الأمام، على الرغم من تلك الصعوبات.

وعلى الرغم من الدور المهمّ الذي قام به المسلمون القوميّون في تعزيز القوميّة الهندية في مراحل تطوّرها المختلفة، فإن عدداً من المؤرّخين وعلماء السياسة، أكّدوا وجود نزعة انفصاليّة في ما بينهم، سواء بوصفها أداةً سياسية لهم، أم بوصفها جزءاً

أساسياً من حياة المسلمين الجماعيّة. ويكفي ذكر مثالين هنا: فقد أكّد باول آر. براس أن «*إيديولوجيا الانفصال الإسلامية لم تكن نابعةً بالضرورة عن الخلافات الموضوعية بين الهندوس والمسلمين، بل إنها نتجت عن استغلال تلك الخلافات، من قِبَل نخبة كان يهمّها الإبقاء على الامتيازات السياسية التي كانت تتمتع بها*»[1]، وذلك بالتلاعب برموز الوحدة الإسلامية، وزرع بذور الفتنة والانفصال بين الهندوس والمسلمين. ويُلاحظ أن فرانسيس روبنسون خالف ما توصّل إليه براس، حيث قال إن «*النزعة الانفصاليّة كانت أداة في توجّه خيرة المسلمين، وإن العديد من القادة المسلمين اصطدموا بعقبات الأفكار السياسية الناشئة عن الثقافة الإسلامية، بل إن العقيدة الدينية بالذات، كانت في بعض الأحيان، عقبةً أمامهم*»[2]. وقد استمر هذا الاتجاه في التفكير التاريخي طوال فترة معيَّنة لدى المؤرّخين؛ فقد قام بيتر هاردي (*Peter Hardy*)، في كتابه «**المسلمون في الهند البريطانية**»، بمسح المشهد السياسي لمسلمي الهند، في سياق العلاقة بين الدين والسياسة، واستخلص من ذلك أن «*أبا الكلام آزاد والجمعية (جمعية علماء الهند) كانا من دعاة التقسيم الفكري للهند خلال الفترة ما بين عامَي 1920 و1922*»[3]، وذلك بحجّة أن آزاد والجمعية ما كانا يتحدثان عن استقلال الهند إلّا ليكونا «*عضوين في الحكم ضمن الحكم*»[4]. غير أن ما لم يأخذه هاردي بالحسبان لدى استناده إلى دليلٍ كهذا، هو أن أمثال آزاد لم يستخدموا الرموز الدينية، إلّا لإقناع المسلمين بضرورة مشاركتهم في الكفاح من أجل الحريّة. ويقول فرانسيس روبنسون في إحدى مقالاته المعنونة «الإسلام والانفصاليّة الإسلامية. مناظرة تاريخية»: «*من المدهش أن علماء الجمعية تمكّنوا من المصالحة مع القوميّة، على الرغم من أن الانفصاليّة متأصلة في المسلمين*». وذكر أيضاً أن «*حسرت موهاني، ومحمد علي، ومولانا آزاد، كانوا جميعاً يعملون على تحقيق هدف إسلامي*»[5]. وفيما لم يتّهم معين شاكر مولانا آزاد في كتابه: «**من حركة الخلافة إلى التقسيم 1919 ـ 1947**» بإبداع فكرة الانفصاليّة، إلّا

(1) باول آر. براس، اللغة والدين والسياسة في جنوب الهند، فيكاس بيليشينغ هاوس، دلهي، 1975، ص 120.

(2) فرانسيس روبنسون، تاريخ الإسلام والمسلمين في جنوب آسيا، مطبعة جامعة أوكسفورد، دلهي، 2000، ص 13.

(3) بيتر هاردي، المسلمون في الهند البريطانيّة، مطبعة جامعة كامبريدج، كامبريدج، 1973، ص 195.

(4) المرجع السابق نفسه.

(5) فرانسيس روبنسون، الإسلام والانفصاليّة الإسلاميّة: مناظرة تاريخيّة، مشير الحسن، محرّر، الاتجاهات الطائفيّة والإسلاميّة في الهند الاستعماريّة، منوهر، دلهي، 1985، ص 356.

أنه ذكر أن فلسفة آزاد السياسية كانت رومانسية للغاية، وأن هدفه كان وحدة المسلمين ونفاذ الشريعة[1].

لم تكن سيرة آزاد في هذه الدراسات كلّها موضوعاً محوريّاً للنقاش، بل جاءت التعليقات عليها من ضمن سياق أوسع، وهو سياسات المسلمين في شبه القارّة الهندية. وعلى أيّ حال، ثمّة كتابات حول مولانا آزاد قام بتأليفها أشخاص كانوا، في مرحلة من المراحل، من مؤيّديه والمقرّبين له. فقد ذكر **مهاديف ديساي**[2]، من دون أن يتحقق من ذلك، أن مولانا درس في **جامعة الأزهر** في القاهرة. ولم يأخذ ديساي بالحسبان، في معرض وصفه لحياة آزاد السياسية، تعقيدات الظروف التاريخية التي كان آزاد يعمل في خضمّها. وقام إي. بي. راجبوت أيضاً بتعليق مماثل حيث قال «*إن آزاد درس في الأزهر*»، وهذا ليس صحيحاً. وعلاوة على التصريحات العامة، فإن هناك أخطاء واقعية في الكتاب. فعلى سبيل المثال، يذكر المؤلّف أن مولانا هو الذي بدأ «**حركة الاتصال الجماهيري**»[3] بعدما أصبح رئيساً لحزب المؤتمر، وهذا أيضاً غير صحيح.

أمّا كتاب **أتش. أل. كومار**: «**رسول الوحدة.. دراسة في سيرة مولانا آزاد**»، فهو دراسة تمهيديّة يغلب عليها طابع المدح والثناء، ولا تغطّي فترة ما بعد تموز (يوليو) من العام 1941م. علاوةً على ذلك، ثمّة دراسات أخرى باللغة الأرديّة؛ فعلى سبيل المثال، يذكر **أثر بن يحيى أنصاري**، بأسلوبٍ لا يخلو من مبالغة، أن البعثة الطبيّة التي أرسلت إلى تركيا، خلال حروب البلقان، كانت مستوحاة من *حزب الله (الهندي طبعاً)*، الذي قام آزاد بتأسيسه[4]، الأمر الذي لا يتطابق مع الحوادث التاريخية الحقيقية، حيث قام أبو الكلام بتشكيل حزب الله، بعدما غادرت البعثة شواطئ الهند بوقت طويل. يُذكر أيضاً، ومن دون تدقيق وتمحيص، أن آزاد لم يقبل رئاسة حزب المؤتمر إلّا بإصرار وإلحاح

---

(1) معين شاكر، من الخلافة إلى التقسيم: تقييم أهمّ الاتجاهات السياسية بين المسلمين الهنود 1919 ـ 1947، كلامكر براكاشن، دلهي، 1970، ص 142.

(2) مهاديف ديساي، مولانا أبو الكلام آزاد: رئيس المؤتمر الهندي الوطني ـ سيرة ذاتيّة، جورج آلين ويونوين، لندن، 1941، ص 27.

(3) أ. ب. راجبوت، مولانا أبو الكلام آزاد، ليون بريس، لاهور، 1946، ص 163.

(4) أثر بن يحيى أنصاري، مولانا آزاد: مذكّرة يوميّة سياسيّة (مولانا آزاد ايك سياسي ڈايري)، عالية بيليكيشن، دهوليا، 1982، ص 72 .

من المهاتما غاندي(*) وذلك في 15 أبريل (نيسان) 1940م[1]. وقد جمع عبد القوي الكمّ الهائل من التفاصيل، من دون أيّ منظور متميّز في كتابه الضخم «حياة أبي الكلام آزاد». على سبيل المثال، يتناول الفصل الرابع، الذي يقع في حوالى 250 صفحة، الفترة الواقعة بين العامين 1928 و1947، معتمداً على الترجمة الأرديّة لكتاب «الهند تفوز باستقلالها». أمّا المصادر الأخرى المحدودة جداً، والتي اعتمد عليها، فهي «تبركاتِ آزاد» و«نقشِ آزاد» وكلاهما يحتويان المقالات التي كتبها آزاد وجمعها وحرّرها غلام رسول مهر. علاوة على ذلك، تمّت الاستفادة من مصادر قليلة جداً في تدوين تاريخ فترة حافلة بالتطوّرات التاريخية المعقّدة. ويذكر محمد فاروق قريشي في دراسة مثيرة للاهتمام أن العصبة الإسلامية شنّت حملة خلال حركة باكستان ضدّ كلّ من عارض فكرة إنشاء دولة باكستان. وبعد استحداث باكستان، صبّت سخطها على جميع من عارضوا فكرة إنشاء دولة باكستان[2]. وفي معرض حديثه عن إيمان آزاد بالقومية الهندية، يُشير إلى أنه كان معارضاً للاعتبارات الطائفيّة المختلفة، وأنه نتيجة لذلك، لم يتزحزح عن إيمانه، ولم ينجح في إقناع نفسه بالموافقة على تقسيم الهند[3].

ثمّة باحثون آخرون تناولوا بالتحليل والنقد، وجهةَ النظر العالمية لآزاد عن الإسلام، وموقفه السياسي إزاء حريّة البلاد. يرى عابد حسين، في كتابه «مصير المسلمين الهنود»، *«أن مولانا، بفضل ما رزق به من مواهب استثنائيّة، استطاع أن يطوّر مفهوم الإسلام، ويقدّمه عمليّاً لعموم المجتمع الإسلامي، عبر تفسيره للقرآن الكريم في «ترجمان القرآن». وكان في أثناء عمله هذا يعوزه شيء من الاستقامة، بسبب «طموحه الخاص»، ليس لإصلاح الفكر الديني فحسب، بل لإصلاح الحياة الدينية للمسلمين أيضاً. وكانت مقتضيات العصر تفرض عليه، في تلك المرحلة الحرجة من تاريخ الهند، أن يقود مجتمعه وأمّته في الكفاح من أجل الحرّيّة»*[4]. ويستطرد عابد حسين قائلاً إن *«مولانا آزاد أخفق في مسعاه الأول، لأنه لم يعش حياة التقشّف التي كان من شأنها أن تجذب*

(*) مدينة «واردها» في ولاية مهاراشترا الهنديّة (المترجم).

(1) المرجع السابق نفسه، ص 142.

(2) محمد فاروق قريشي، مولانا أبو الكلام آزاد (اور قوم برست مسلمان كي سياست)، تخليقات، لاهور، 1997، ص 21.

(3) المرجع السابق نفسه.

(4) اس. عابد حسين، مصير المسلمين الهنود، آسيا بيليشينغ هاوس، بومباي، 1965، ص 135.

إليه حشداً أكبر من الهنود المسلمين؛ لكنه نجح جزئياً في تحقيق هدفه السياسي»[1]. هذا الاستنتاج الذي يقدّمه عابد حسين لا يفيد إلّا على نطاق محدود، في فهم آزاد، إذ لا يمكن أن يُقال إنه كان ممن أخفقوا في هدفهم السياسي. ويمكن أن ننظر إلى جدوى الفكر والعمل السياسيين لدى آزاد، من زاوية أخرى، وهي أن المسلمين الهنود لم يكن لديهم أحد يعلّقون عليه آمالهم غير مولانا آزاد.

على عكس عابد حسين، يرى محمد مجيب أن *«محاولة مولانا آزاد الاستناد إلى فكرة أمّة واحدة في عقب ظهور حركة الخلافة، لم تحظَ بموافقة الجميع، فأصبح آزاد منعزلاً»*. ويقول أيضاً: *«إنه سيأتي زمن يكتشف فيه المسلمون الهنود بأنفسهم ما تميّز به مولانا من الفطنة وبُعد النظر عند محاولتهم البحث عن سابق له»*[2]. ويردف أيضاً: *«إن مولانا، على الرغم من وجود عدد قليل من الأتباع حوله، كان يُستشار في المسائل المهمّة، بفضل بصيرته السياسية، فلم يكترث أبداً بالأفراد، ولم يلجأ إلى الشائعات والمناورات السياسية»*[3].

استطاع عابد حسين ومحمد مجيب، من خلال كتاباتهما في أثناء الفترة ما بين عامَي 1957 و1965م، أن يُقيّما مولانا آزاد بناء على الشروط التي كان هو نفسه يحاول وضعها، في ما يخصّ الإيديولوجيا وتقنيات الاستنهاض. ومنذ ذلك الحين لم يصدر أي بحث جادّ عن مولانا، باستثناء كتاب مشير الحق بعنوان **«سياسات المسلمين في الهند الحديثة»**، الذي تناول بعض الجوانب السياسية في فكر آزاد بالعرض والتحليل. غير أن الصمت الأكاديمي حول آزاد، انكسر بظهور كتاب **ايان هندرسون دوغلاس**[4] الذي اتّخذ لأول مرة من حياة مولانا آزاد الفكرية والسياسية موضوعاً لدراسة جادّة، ولكن لا بدّ من القول إن المؤلّف ركّز على حياة آزاد الفكرية أكثر من تركيزه على حياته السياسية، مؤكّداً أنه كان ثمّة تأثير ملموس للفيف من العلماء الأفذاذ، بدءاً من الشاه ولي الله الدهلوي وانتهاءً بالعلاّمة شبلي النعماني، في تكوين حياة آزاد الفكرية. كما

(1) المرجع السابق نفسه.

(2) محمد مجيب، المسلمون الهنود، جورج آلين أند أنوين، لندن، 1967، ص 463.

(3) المرجع السابق نفسه.

(4) إيان هندرسون دوغلاس، أبو الكلام آزاد: سيرة ذاتيّة فكريّة ودينيّة، مطبعة جامعة أوكسفورد، دلهي، 1990.

يُلاحظ أيضاً تأثير جمال الدين الأفغاني، وغيره من علماء جماعة المنار، في حياته[1]. غير أن دوغلاس وقع في خطأ فادح عند تحليله لحياة آزاد السياسية، حيث ذكر أن الخطّ القومي في سياسات آزاد لم يظهر إلّا منذ تولّيه رئاسة حزب المؤتمر القومي الهندي، في العام 1923م[2]. والحق، إن ادّعاءً كهذا يحطّ من قيمة أنشطة آزاد السياسية القومية، قبل العام 1923م.

وفي دراسة جادّة أخرى، تناول في. أن. داتا[3] بالبحث والتحليل الإسهامات التي قدّمها مولانا آزاد، في مجال السياسة القوميّة للمسلمين. ويشير داتا، على الرغم من نهجه المتعاطف مع آزاد، إلى أن العنصر القومي في مساعيه السياسية، لم يتشكّل إلّا في سياق حركة عدم التعاون، وحركة الخلافة(*). ويضيف داتا بأن آزاد لم يتحدّث عن الوحدة بين الهندوس والمسلمين، إلّا في سياق هاتين الحركتين[4]. وعلى هذا قام آزاد بمحاولات جادّة لإقناع المسلمين (وبخاصّة أولئك الذين بقوا تحت تأثير النزعة القوميّة الهندية) بقبول تقرير نهرو. ويلاحَظ أن عدداً من المنظمات السياسية الإسلامية كانت قد بذلت جهوداً فعليّةً للتوصّل إلى إجماع من أجل وضع آليّة دستورية تضمن للمسلمين سهماً في السلطة، بخاصّة في المحافظات ذات الأغلبية المسلمة. ولكن موقف منظّمة هندو مهاسبها المتعنّت، في مؤتمر عموم الأحزاب الذي انعقد في مدينة كلكتا، في شهر كانون الأول (ديسمبر) 1928م تسبّب في الإخفاق في الوصول إلى توافق الآراء حول تقرير نهرو. وأدّى ذلك إلى إقصاء المسلمين عن حزب المؤتمر. ومن أجل القضاء على هذه الاتجاهات، أصبح آزاد جزءاً لا يتجزّأ من المجموعة التي قامت بتأسيس الحزب الإسلامي القومي لعموم الهند، وذلك في شهر تموز (يوليو) من العام

(1) المنار كانت مجلّة مؤثّرة أسّسها رشيد رضا في القاهرة في العام 1897. وقد أثّرت هذه المجلّة في آزاد بسبب النجاحات التي أحرزتها في التحوّل عن نفوذ العلماء التقليديين في الأزهر في القاهرة، المرجع السابق نفسه، ص 109.

(2) المرجع السابق نفسه.

(3) في. أن. داتا، مولانا آزاد، منوهر، دلهي، 1990.

(*) حركة الخلافة هي حركة قامت في الهند في الفترة ما بين 1919 - 1924 للمطالبة بعدم النيل من الخلافة الإسلاميّة خلال الحرب العالمية الأولى، وحركة عدم التعاون (أيّ عدم التعاون مع الحكم البريطاني في الهند) ظهرت في الفترة ما بين 1920 ـ 1922 بوصفها جزءاً من المساعي لتحرير الهند (المترجم).

(4) المرجع السابق نفسه، ص 40.

1929، من أجل العمل على ضمان دعم المسلمين لحزب المؤتمر والحركة القومية. وقد أثبتت هذه الجهود أن آزاد كان زعيماً قومياً حقاً[1].

على الرغم من تعاطف داتا مع آزاد، فإن هناك بعض الإشكاليات الخاصّة بنهجه؛ فإذا أخذنا برأيه بأن آزاد كان «*قومياً مؤكداً*»، بحسب وصفه، فإن ذلك يجعل من الصعب تصنيف أنشطته السياسية السابقة التي يمكن اعتبارها أيضاً من الأنشطة السياسية القومية؛ فقد كانت حماسته السياسية القومية، هي التي دفعت به إلى الانضمام إلى العمل السياسي السرّي، في العام 1906م. حتّى إنه خلال فترة صدور مجلة **الهلال**، ظلّ يولي اهتمامه الأساسي لتحرير الهند من الحكم البريطاني، وللوحدة بين الهندوس والمسلمين. وقد سعى بي. إن. تشوبرا إلى دراسة آزاد، في سياق الظروف التاريخية، التي كان يعمل فيها على تعزيز العمليات السياسية القومية. غير أن استنتاجاته حول آزاد، تبدو سطحيةً في مواضع عدّة. كما أنه وقع في مغالطات حقيقية أيضاً؛ فعلى سبيل المثال، يقول شوبرا، في موضع من كتابه، إن آزاد في السنوات الأولى للعقد الأول من القرن العشرين «*زار مصر حيث التقى بشخصيات عظيمة حينذاك، بمن فيهم السيد جمال الدين الأفغاني، الذي كان يُعتبر مناصراً للوحدة الإسلامية*»[2]. غير أن ما يقوله شوبرا يتناقض مع الحقائق التاريخية. كان مولانا آزاد معجباً كثيراً بأفكار الأفغاني، وأفكار تلاميذه أمثال الشيخ محمد عبده ورشيد رضا، ولكن لم يقدّر له اللقاء بـ«الأفغاني»، إذ وافته المنية في العام 1897[3].

ويؤكّد إعجاز أحمد في مقالٍ له حول آزاد، أن آزاد كان يستطيع أن يُسهم في تعزيز العلمانية، وتنوير المسلم العادي، وتحريره، ولكنه لم يفعل ذلك. وبدلاً من ذلك، صرف القسط الأكبر من جهده واهتمامه على الأصوليّة الدينية والإحياء الديني؛ حتّى إنه بدأ يحلم بأن يصبح إمام الهند[4]. ويُقال إن آزاد أخفق في تفعيل برنامج للإصلاح الاجتماعي

(1) المرجع السابق نفسه.

(2) بي. إن. شوبرا، مولانا أبو الكلام آزاد: أحلام لم تتحقّق، انتربرنت، دلهي، 1990، ص 9.

(3) نيكي آر. كيدي، ردّ إسلامي على الإمبرياليّة: الكتابات السياسيّة والدينيّة للسيّد جمال الدين الأفغاني، مطبعة جامعة كاليفورنيا، بيركيلي، 1968، ص 3.

(4) إعجاز أحمد، أعمال آزاد، الطرق المتّخذة وغير المتّخذة، مشير الحسن، المحرّر، الإسلام والقوميّة الهندية: أضواء على أبي الكلام آزاد، منوهر، دلهي، 1992، ص 166.

والديني الذي كان من شأنه أن يبعِد المسلمين عن السياسة الانفصالية، من خلال الربط بين الرؤية المناهضة للاستعمار والسياسة العلمانية من جهة أولى، والمطالبة بالعدل الاجتماعي والاقتصادي من جهة ثانية[1]. والحق، أن هذه الاستنتاجات التي وصل إليها إعجاز أحمد، والخاصّة بفكر آزاد وسياساته، تمثل آراءً متطرّفة.

قامت سيدة سيدين حميد[2] بدراسة شاملة لحياة آزاد الشخصية والسياسية. غير أنها في سياق تقييمها لسيرة حياته، وقعت في تناقضات عدّة؛ فهي، على سبيل المثال، تشكّ في صدقيّة الكتاب: «الهند تفوز باستقلالها»، وتقول: *«إن ما يبعث على الشكّ في كون كتاب «الهند تفوز باستقلالها» من تأليف آزاد، هو أن نثر همايون كبير يعجز عن التعبير عن براعة أسلوب آزاد الأدبي أو تعقيده الفكري، ويحتوي الكتاب على أخطاء كثيرة. وأمّا إصرار همايون كبير على القول إنّ آزاد قد أجازه إجازةً مطلقة في وضع الكتاب، وهو يؤكد هذه الفرضية. بينما آزاد لم يعطِ أحداً الإجازة الحرّة»*[3].

المستغرب في الأمر أن المؤلّفة سيدة سيدين، وعلى الرغم من هذه الملاحظة السلبيّة حول أصالة كتاب «الهند تفوز باستقلالها»، استخدمت نصّ الكتاب مصدراً مهمّاً لاستدلالها حول فترة أربعينيات القرن العشرين، التي شهدت محاولات متتالية للتوصّل إلى ترتيبات دستورية مرضية للمؤتمر والعصبة. وعلى سبيل المثال، تستخدم سيدة سيدين الحجج المقدّمة من آزاد في قصّة حياته، وبقلمه، في ما يتعلق بمفاوضات بعثة مجلس الوزراء، وتقبل تصريحاته من دون تمحيص حيث تقول: *«وبيان نهرو الشهير آنذاك، الذي غيّر مجرى التاريخ، وأبطل كل ما تمكّن آزاد من إنجازه عن طريق التفاوض، مذكور مع تحليل تفصيلي في كتاب «الهند تفوز باستقلالها»»*[4]. واعترض اس. آر. مهروترا في دراسة حديثة له على تصريحات آزاد بأن فشل المؤتمر في تشكيل الوزارة الائتلافية، في الأقاليم المتحدة، هو الذي أدّى إلى تقسيم البلاد. وعلى الرغم من ذلك، فإن مهروترا يعترف بحقيقة أن فشل المفاوضات أدّى إلى *«تدهور العلاقات*

(1) المرجع السابق نفسه.

(2) سيدة سيدين حامد، الختم الإسلامي على استقلال الهند: أبو الكلام آزاد ـ نظرة جديدة، مطبعة جامعة أوكسفورد، كراتشي، 1998

(3) المرجع السابق نفسه، ص 263.

(4) المرجع السابق نفسه، ص 271.

بين *المؤتمر والعصبة الإسلامية*»[1]. وفي معرض حديثه عن إخفاق خطة بعثة مجلس الوزراء، كان مولانا آزاد قد صرّح بأنه لو لم يكن نهرو قد أصدر بيانه الصحافي يوم 10 تموز (يوليو) 1946م، لما كانت العصبة الإسلامية قد تخلّت عن التزامها بالخطة المذكورة. وقد اعترض مهروترا على هذا التصريح أيضاً، مؤكداً أن أكبر قلق آزاد، كما ورد في كتاب «الهند تفوز باستقلالها» تمثّل في أن «*النتيجة الوحيدة لتشكيل باكستان هي ضعف موقف المسلمين في شبه القارة الهندية*»[2]. وعلى عكس هذه الاستنتاجات يؤكد في. إن. داتا أن مولانا آزاد، ونظراً للشعبية المتزايدة للعصبة الإسلامي، «*أدرك أن خطة بعثة مجلس الوزراء مثلت أفضل الخيارات المتاحة من أجل إحباط فكرة باكستان*»[3]. وفي ضوء الحجج التي قدّمها المؤرّخون من ذوي التوجّهات المختلفة يمكن للمرء تقييم الدور الذي قام به مولانا آزاد.

2

في بداية القرن العشرين، كان أمام المسلمين خياران سياسيان بارزان: أوّلهما، سياسة الموالاة التي مثّلتها العصبة الإسلامية، التي أُسّست في العام 1906م. وكان الهدف المعلن للحزب تعزيز مصالح المسلمين واسترضاء الحكومة في الوقت نفسه. وثانيهما، سياسة النضال والمقاومة. وكانت خيارات مماثلة متاحة لهم، حتّى في أواخر القرن التاسع عشر. فمن جهة أولى، كان هناك السير(*) سيد أحمد خان الذي أراد تعزيز مصالح المجتمع المسلم من خلال التعليم، ولكن بالدعم الحكومي، كما كان هناك، من جهة ثانية، علماء دار العلوم في ديوبند الذين تحدّوا الحكم البريطاني[4]. وكان القادة السياسيون المسلمون الممثلون بعلماء ديوبند مقتنعين بصلاحية الإسلام في الخوض في سياسة مقاومة البريطانيين. وهذا النهج السياسي لعلماء دار العلوم في ديوبند قد دفع بقوّة إلى ظهور الوحدة الإسلامية، وهي الإيديولوجيا التي رفع لواءها

(1) اس. آر. مهروترا، مولانا أبو الكلام آزاد حول «أخطاء فاضحة" لجواهر لال نهرو تؤدّي إلى تقسيم الهند في العام 1947، في مهافير سينغ، محرّر، مولانا أبو الكلام آزاد: لمحة مختصرة عن حياة قائد قومي، انامیکا ببليشرز، دلهي، 2003، ص 25.

(2) المرجع السابق نفسه، ص 29.

(3) في. إن. داتا، علاقة حميمة: مولانا آزاد وجواهر لال نهرو، مهافير سينغ، محرّر، م. س.، ص 41.

(*) «السير» (Sir) لقب بريطاني كان يُمنَح لأصحاب الشأن الرفيع (المترجم).

(4) لمزيد من التفاصيل راجع باربرا دي. ميتكالف، الإحياء الإسلامي في الهند البريطانيّة: ديوبند 1860 ـ 1900، مطبعة جامعة برنستون، نيوجيرسي، 1982.

جمال الدين الأفغاني في أواخر القرن التاسع عشر. وعلاوة على القضايا الكثيرة التي دافع عنها الأفغاني، كانت أفكاره المناهضة للاستعمار قويّة ومؤثّرة جدّاً[1].

عملت نزعات الوحدة الإسلامية على خلق وعي مناهض لبريطانيا لدى بعض أوساط المسلمين الهنود الذين كانوا ينظرون إلى الغرب بحذر شديد، لأن الإمبريالية الغربية كانت قد اجتاحت العديد من البلدان الإسلامية. وكان هناك شعورٌ سائد بأن الغرب المسيحي عازمٌ على تدمير كثير من مراكز السيطرة السياسية الإسلامية[2]. تعزّز هذا الشعور نتيجة اندلاع حروب البلقان التي أتاحت خلفية لنهوض عدد من القادة القوميين المسلمين، كان من أهمّهم مختار أحمد الأنصاري الذي بدأ حياته السياسية بقيادة بعثة طبيّة توجّهت إلى القسطنطينية في العام 1912م، لتقديم المساعدة الطبيّة إلى الجيش التركي[3]. كما قام الأخوان الشهيران: محمد علي وشوكت علي بأنشطة مماثلة. فقد بدأ مولانا محمد علي بإصدار جريدتَيْ كومريد وهمدرد بغْيةَ التواصل مع المسلمين، حول جملة من القضايا السياسية، وأثار العديد من القضايا المحرجة بالنسبة إلى الحكّام البريطانيين، ما جرَّ عليه غضبهم[4]. وأمّا الحكيم أجمل خان الذي كان من أبرز الشخصيات في دلهي، فقد شارك في الأنشطة الخاصّة بالاتحاد الإسلامي، وقام بدور بارز في تحدّي الحكم البريطاني. كما أن ظفر علي خان، رئيس تحرير صحيفة زميندار- لاهور، أسهم هو الآخر في نشر فكرة المقاومة ضد الحكم البريطاني، في سياق تنامي الاتحاد الإسلامي. غير أنه قبل ظهور هؤلاء القادة القوميين المسلمين، كان حسرت موهاني قد وضع خطة لمقاومة الهيمنة الاستعمارية، من خلال تأسيس جريدة أردو- ي- معلا في العام 1903م، وكان الفرق الوحيد، بينه وبين سواه من القادة، أنه كان يميل إلى التطرّف، وكان يؤيّده فيه تيلاك وبعض القادة الآخرين[5].

---

(1) جون ال. غيسبوزيتو، الإسلام صراط مستقيم، مطبعة جامعة أوكسفورد، نيويورك، 1991، ص ص 127 ـ 128.

(2) لمزيد من التفاصيل راجع بي. آر. ننداء غاندي: الوحدة الإسلاميّة - الإمبرياليّة والقوميّة الهنديّة، مطبعة جامعة أوكسفورد، بومباي، 1989.

(3) مشير الحسن، وجدان قومي: مختار أحمد الأنصاري.. المؤتمر وراج (الحكم)، منوهر، دلهي، ص 39.

(4) مشير الحسن، محمد علي: الإيديولوجيا والسياسة، منوهر، دلهي، 1991، ص ص 25 ـ 27، وأبانا باسو، محمد علي في دلهي، مشير الحسن، محرّر، اتجاهات الطائفيّة والوحدة الإسلاميّة في الهند الاستعماريّة، م. س.، ص 116.

(5) لمزيد من التفاصيل، يمكن مراجعة كتاب خالد حسين قادري، حسرت موهاني، إداره -ي- ادبية -ي- دلهي، دلهي، 1985 وكتاب خليق أنجم، حسرت موهاني، قسم النشر، دلهي، 1994.

على هذه الخلفيّة من الإسهامات التي قدّمها القادة القوميون المسلمون، يمكن رؤية نجم آزاد الذي سطع في سماء السياسة الهندية، بوصفه باحثاً إسلامياً وقوميّاً فاعلاً؛ فقد غدت صفحات مجلة **الهلال**، التي بدأ آزاد إصدارها في كلكتا في شهر تموز (يوليو) العام 1912، ناقلاً رئيساً لآراء آزاد نفسه في السياسة والدين، ومن خلالها سعى إلى إضفاء الشرعيّة الإسلامية على أفكاره. وبفضل **الهلال** استطاع آزاد أن يُجري حواراً سياسياً مع أبناء مجتمعه، مقتنعاً بأن من واجبه إيقاظ الوعي السياسي لدى المسلمين، ليكونوا مستعدّين إيديولوجيّاً لمواجهة النظام البريطاني. وفي الوقت ذاته، كان آزاد على يقين بأن المسلمين بعامّة، يعانون من شعور حادّ بعدم الثقة بالنفس، بسبب النفوذ الإيديولوجي والثقافي المهيمن للحكم البريطاني، وبسبب انعدام الهدف الواضح من وراء المطالبة بالحريّة. وكان انعدام الوضوح في تخطيط مسار العمل السياسي هو نتيجةً لظهور الطائفيّة، على نحو خطر، في أواخر القرن التاسع عشر. ومن أجل التغلّب على الشعور بعدم الثقة بالنفس، على الصعيد الثقافي، كان الهندوس والمسلمون، على حدّ سواء، يبحثون عن جذورهم. فجرى التياران بشكلٍ متوازٍ، فكان يحدث التآزر بينهما في كثير من الأحيان، كما كانا يدخلان أحياناً أخرى في صراع بينهما، فكان ذلك يتسبّب في زيادة الفجوة بين الهندوس والمسلمين[1]. وهكذا، شهدت البلاد أكثر الجوانب خطورة للحركة الإحيائيّة في القرن التاسع عشر، عندما رجع الهندوس والمسلمون إلى ما قبل ألف سنة، بحثاً عن تقاليدهم وأبطالهم، فكانوا بذلك يبتعدون بعضهم عن بعض[2].

وكان آزاد على علم بأن المجتمعَين قد ابتعد بعضهما عن بعض في المجالين السياسي والثقافي، وأن إيجاد التقارب بينهما من المهمّات الصعبة التي تتطلّب طاقات فكرية وسياسية هائلة. فقرّر بوعي تامّ مزج النوعين من الطاقات، وصولاً إلى مصالحة بين المجتمعين كي يسهّل التصدّي للهيمنة الاستعماريّة. ومع أن صعود آزاد إلى مكانة بارزة في المجالَين السياسي والفكري أصبح ماثلاً أكثر للعيان مع صدور

(1) بيني براساد، مسائل الهندوس والمسلمين، كتابستان، الله آباد، 1941، ص ص 18 ـ 19.

(2) المرجع السابق نفسه، ص 25، أقرَّ مؤخراً كيه. إن. بانيكر ، في التهديد الطائفي تحدٍّ علماني، ارثوورم بوكس، مدراس، 1997، بأن مثل هذه الميول في واقع الأمر أفسدت كلّ ما كان من السمة المميّزة للحياة المشتركة بين الهندوس والمسلمين في الهند، ص 18.

مجلة الهلال، إلّا أنه في الواقع كان قد بدأ رحلته في المجالَين قبل ذلك بكثير. على سبيل المثال، كانت سياسته قد اكتسبت سمة متميّزة في عقب تقسيم البنغال، فقد وجدت المرحلة القصيرة الأجل للثورة في شخصه عضواً لمجموعة ثوريّة كتب عنها آزاد في سيرته الذاتية، «**الهند تفوز باستقلالها**»[1]. على كلّ حال، لم تحظَ مثل هذه البيانات عن نشاطاته السياسية المبكرة بالعناية والاهتمام، إلى أن قام المؤرّخ رجت راي باكتشاف سجلات ارتباطه السياسي السرّي مع العديد من الثوريين[2].

وكذلك، أثبت آزاد جرأته في مجال السعي الفكري فعلاً في العام 1902، عندما وجّه رسالة إلى الحكيم محمد علي طبيب (رئيس تحرير مجلة مرقع ـ ي ـ عالم) أسهب فيها بالحديث عن العديد من القضايا المهمّة. وقال إن أنصار التعليم الإنكليزي يرغبون في نشر العلوم الغربية، ولكن اللغة الإنكليزية تمّ قبولها كوسيلة لضمان فرص العمل. نتيجة لذلك، لم يكن هناك أيّ تركيز على تعلّم العلوم والفلسفة. وكان من متطلّبات ذلك الزمن أن تُترجم مؤلّفات الغرب إلى لغة البلاد. واستطرد آزاد قائلاً، إن الوقت قد حان لتغيير الاعتقاد الخاطئ بأن من يؤمن بالعلوم، يميل إلى الإلحاد، وبأن هناك تناقضاً بين الإسلام والعلوم[3]. وأن مثل هذه التصريحات تبدو ذات أهميّة، نظراً لأن المسلمين عموماً، كانوا ينظرون إلى التعليم الغربي نظرة ارتياب منذ فترة طويلة، لاعتقادهم أنه لا يتماشى مع الأحكام الدينية. وكان سيد أحمد خان قد أنشأ جمعية علميّة في غازي بور قبل ذلك بكثير في العام 1866م، وكان من أهدافها الرئيسة ترجمة المؤلّفات العلمية الغربية إلى اللغات الهندية، وخصوصاً اللغة الأرديّة. وحتّى إن جمال الدين الأفغاني تحدّث في سياق دفاعه عن الإيديولوجيا الإسلامية عن ضرورة التوفيق بين الإسلام والعلوم الحديثة. وباشرت كلية دلهي في منتصف القرن التاسع عشر ممارسات مماثلة.

---

(1) آزاد، الهند تفوز باستقلالها، النسخة الكاملة، اورينت لونغمان، مدراس، 1988، ص 5.

(2) رجت كيه. راي، الثوريّون، الوحدة الإسلاميّة وبولشيفيكيّون.. مولانا أبو الكلام آزاد والعالم السياسي السرّي في كلكتا، مشير الحسن، المحرّر، اتجاهات الطائفيّة والوحدة الإسلاميّة في الهند الاستعماريّة، م. س.، ص 157.

(3) رسالة آزاد الموجّهة إلى الحكيم محمد علي طبيب، 11 يونيو 1902، مالك رام، محرّر، رسائل أبي الكلام آزاد، مجلد 1، ساهيتيا أكاديمي، دلهي، 1991، ص ص 22 ـ 23.

تجدر الإشارة إلى أن آزاد دعا إلى اكتساب العلوم الغربية، على الرغم من انتمائه إلى عائلة كانت تكره كل ما له صلة بالغرب، فكان والده مولانا خير الدين، عالماً دينياً ذا مكانة رفيعة، قد عارض أيّ إمكان لتأثّر أبنائه بنفوذ غربي، حتّى في مجال المعرفة واللغة الإنكليزية. ولا مفاجأة في موقفه هنا، نظراً لخلفيّة كراهيّة المسلمين للتعليم الإنكليزي، وبخاصّة في ولاية البنغال. ومن الصعب التأكد ما إذا كان آزاد متّفقاً مع أفكار والده؛ إلّا أن الأمر المؤكد الذي كشف عنه آزاد نفسه في ما بعد، هو أنه بدأ يبتعد تدريجاً عن بيئة الأسرة التي كانت تسودها التقاليد الصوفيّة المتعلّقة بالمريدين وشيخهم[1]. وفي هذا المحيط الديني ولد آزاد في العام 1888م في مكّة المكرّمة، حيث ذهب إليها والده ليستقرّ فيها، وتزوّج هناك سيّدة من عائلة عربية.

كان مولانا خير الدين الدهلوي يتبع الطريقة النقشبنديّة للمشايخ الصوفيّة، وكان له عدد هائل من الأتباع بين مجتمع التجار الناخوداريين السورتيين في كلكتا. وكان عالماً متبحّراً في القرآن الكريم والحديث والفقه الإسلامي. ويُقال إنه انتقل إلى مكّة المكرّمة في فترة ما بعد العام 1857م (عام الثورة العامّة في الهند البريطانية) بنيّة الإقامة فيها، وهناك تزوّج من عالية، وهي ابنة أخ الشيخ محمد بن ظاهر الوتري مفتي مكّة. وزواجه من عائلة من علماء مكّة، أتاح له فرصة للتفاعل مع العلماء هناك. ويُقال أيضاً إن مولانا خير الدين، لم يكن يرغب في العودة إلى الهند، ولكن الظروف أرغمته على ذلك، خصوصاً عندما انكسرت عظم ساقه، فرجع مع عائلته إلى كلكتا، ربما في العام 1890م[2]. وقد ذكر ذلك في. إن. داتا[3]، ولكنه يكتب بعدها: «*ليس واضحاً متى وصل خير الدين إلى كلكتا وكم كان عمر آزاد في ذلك الوقت. وعلى الأرجح أن خير الدين وصل إلى كلكتا في العام 1895م*»[4].

وفي كلكتا أمضى مولانا خير الدين جزءاً كبيراً من حياته، متّبعاً النظام الصارم المعمول به في الجزيرة العربية. لذا كان حريصاً على أن تتمّ تربية أنجاله في أجواء دينية،

---

(1) آزاد، الهند تفوز باستقلالها، م. س.، ص 3. (وكانت هذه التقاليد للمريدين والشيوخ قد سبقها تصوّر البيعة التي كانت من أجل التعبير عن ولاء الخليفة، وبعد ذلك لأيّ حاكم، والتي أصبحت مع مرور الوقت سمة مميّزة لممارسات الصوفيّة).

(2) بيتر هاردي، شركاء في الاستقلال والمسلمون الحقيقيّون، غرينوود برس بيليشرز، لندن، 1985، ص 47.

(3) داتا، مولانا آزاد، م. س.، ص 6.

(4) المرجع السابق نفسه.

مع أداء الصلوات وغيرها من الفرائض بانتظام. وفي اختصار، كانت الأسرة متديّنة جدّاً تسودها التقاليد الصوفيّة، وكان خير الدين نفسه يريد أن يصبح أبناه أبو ناصر (الشقيق الأكبر لآزاد) وآزاد نفسه في بوتقة المشيخة الصوفيّة بعده[1]. وكان أيّ تأثير خارج عن الإسلام جديراً باللعنة عنده، فضلاً عن التأثير الذي له صلة بالغرب[2].

3

كيف استقبل آزاد تعاليم والده وممارساته؟ يُذكر أنه رفض موقف والده من التقليد الأعمى ومن الطريقة الصوفيّة[3]. غير أن الخيار أمامه لم يكن واضحاً، لأنه كان ينتمي إلى تقليد والده، وحاول في البداية الإبقاء عليه بطريقة أو أخرى[4]. ولكن العقل الدائم الاستطلاع لديه ما كان يريد له أن يقبل، ولوقتٍ طويلٍ، كل ذلك، فبدأ يخالف والده المتشدّد بثبات، ولو تدريجاً. لكن ذلك لم يكن كافياً بالنسبة إلى رجلٍ مثله، قال في وقتٍ لاحقٍ: *«لم أستطع أن أرضى عن العادات والاعتقادات السائدة في أسرتي، إذ كان قلبي مفعماً بشعورٍ جديدٍ من التمرّد. والأفكار التي ورثتها عن عائلتي وكذلك التربية السابقة، لم تعد مقنعة بالنسبة إليّ. وشعرت بأن عليّ أن أبحث عن الحقيقة بنفسي. وبدأت بالخروج من فلك أسرتي على نحو غريزي تقريباً لإيجاد مذهب لنفسي»*[5].

والحقيقة أن محاولة البحث عن مذهب خاصّ به تعني في ظاهر الأمر مواجهة جوانب الحياة المختلفة؛ ولم يكن ذلك مهمّة سهلة، فتعرّض لسلسلة من الاضطرابات الروحيّة: *«مررتُ من مرحلةٍ إلى أخرى حتّى جاءت المرحلة التي تحطّمت فيها الأواصر القديمة جميعها والتربية التي فرضتها عليّ عائلتي»*[6]. وبتحطّم هذه التأثيرات والروابط القديمة، بدأت رحلة جديدة للتوصّل إلى تعريف الحياة وغايتها: هل هي روحية أم

(1) المرجع السابق نفسه، ص 8.

(2) المرجع السابق نفسه.

(3) دوغلاس، م. س.، ص 37.

(4) المرجع السابق نفسه.

(5) آزاد، الهند تفوز باستقلالها، م. س.، ص 3.

(6) المرجع السابق نفسه.

سياسية؟ وكان آزاد يقول *«إنني وجدتُ نفسي متحرّراً من جميع الروابط التقليدية وقررتُ بعدها أن أرسم لنفسي مذهباً»*[1].

لم تكن مهمّة سهلة أن يرسم آزاد لنفسه مذهباً خصوصياً، لأنه كان يواجه متاعب جمّة جاء بها انقطاع المعرفة الروحية لديه. كما يعترف هو بنفسه أنه فقد الاعتقاد في الدين، وأصبح ملحداً، وإن كان يتبع ظاهرياً شعائر العبادة. ويقول: *«أصبحتُ الآن ملحداً بالكامل، وأفخر بإيماني بالمادية والعقلانيّة ولا أرى في الدين إلّا الجهل والحدس»*[2].

دامت فترة فقدان إيمانه واستعادته في حوالى العام 1910 زهاء 8 سنوات، وهي فترة شبابه من 14 إلى 20 سنة. وفي أثناء ذلك مرّ آزاد بألم شديدٍ، يقول: *«كان مظهري الخارجي كرجلٍ ينم بأنني أريد التوفيق بين الدين والعقل والحوار الفكري، ولكن في داخلي كنتُ قد تخلّيتُ عن جميع المعتقدات، وأصبحتُ آثماً من حيث الممارسة، وكانت تلك المرحلة النهائية من يأسي»*[3].

كانت مرحلة فقدان الإيمان واستعادته مرحلة مميّزة في حياة آزاد. ويمكن القول إن متاعب الرحلة الفكرية لهذا المفكّر تشبه كثيراً تجربة الغزالي في **«المنقذ من الضلال»**. فكانت عقلانيّته تمثّل مرحلة لتطوّر أفكاره الدينية، فكان يؤمن بالتأمّل والاستنتاج. وبعد مروره بجميع المراحل المتعلقة بالفلسفات الشكوكيّة واللاأدريّة والإلحاد وما إلى ذلك، عاد إلى إيمانه الأصلي، إلّا أنه كان حصيلة اكتشافه الخاصّ وليس من الأمور الموروثة[4].

لم يكن فقدان الإيمان واستعادته أمراً سهلاً لدى آزاد، حيث إنه عانى من آلامه، وتورّط ، كما يقول هو نفسه: *«ولم تكن هناك أيّ درجة من الإثم، حيث نجا منها*

---

(1) المرجع السابق نفسه (لم يشرح هذا الشعور لآزاد أيّ مؤرّخ أو آزاد نفسه. وعلى أيّ حال، فمن الممكن أن نظنّ أن شدّة التردّد أدّت به إلى الانحراف إيديولوجياً عن الممارسات الدينيّة).

(2) كما نقل دوغلاس، م. س.، ص 67.

(3) عبد الرزاق المليح آبادي، ذكرـيـ آزاد: مولانا آزاد كي رفاقت مين ارتيس سال، أجالا بريس، كلكتا، 1960، ص ص 259 ـ 260.

(4) أصغر علي انجنير، الإبداع الفقهي لأبي الكلام آزاد (دراسة غير منشورة)، نيودلهي، 1988، وفي ما يتعلق برحلة عودته إلى الدين، فهناك تفسيرٌ آخر، يمكن القول إن ذلك ربما كان مجرّد تجربة شخصيّة. وعلى أيّ حال، فإنه من المثير للاهتمام أن نلاحظ أن في الفترة نفسها استطاع آزاد المضي قدماً في التعرّض للتيارات السياسيّة المختلفة في الداخل والخارج.

المسكين البائس الذي كنتُ أنا». وفي أثناء معاناته من الآلام، كان آزاد واعياً بكليّتها. وليس واضحاً كم كان ندمه عندما كان يخضع للمعاناة، ولكنه كان بالتأكيد متحمّساً جداً عندما استعاد إيمانه المفقود: *«فجأة أشرق نور أمل أمامي، فكما لا أستطيع أن أقول من أين جاءت تلك اليد التي دفعتني إلى الظلام، كذلك لا يمكن لي أن أفسّر تلك اليد التي أخرجتني فجأة إلى النور. والحقيقة أن النور أشرق فجأة بعد تسع سنين من التيه في الظلام، فوجدت الهدف الذي كنت أبحث عنه، وتلاشت الشكوك كلّها، واختفت خيبات الأمل جميعها، ولقد وجدت الإيمان والهدوء اللذين كنت أبحث عنهما»*[1].

نادراً ما يتحدّث آزاد عن فترة محنته في ما يتعلق بإيمانه. ولكن تفسيراته المذكورة بالاستعارات في كتابه «تذكرة» وبعض رسائله الشخصية، تعطي انطباعاً بأنه قد أطلق حياة شبابه على غاربها خلال تلك الفترة. وقد قيل إن كلّ ذلك كان يحدث، وكان آزاد متزوّجاً بالفعل. فيمكن القول إنه كان يبحث عن الإشباع الشخصي خارج الحياة الزوجيّة. وعلى كلّ حال، فمن الواضح تماماً أن هذا الوضع في حياته كان قصير الأجل. وأن الخسارة على الجبهة العاطفية، جاءت بمكاسب مؤكّدة على الصعيد السياسي، حيث كان قد نضج حتّى ذلك الوقت، شخصياً وسياسياً.

وفي مرحلة ابتلائه بالتيه الروحي، وفقدانه الإيمان، واستعادته، كان مولانا أبو الكلام آزاد يعمل على تحديد مسلك سياسي لنفسه. وكان مضطراً لذلك في غياب أيّ خلفيّة سياسية في أسرته، التي كانت تفخر بالإنجازات الروحانية والأكاديمية فقط. وكان هو على وعي تامّ بذلك. وإذا كان هناك شيء باسم النشاط السياسي في أسرته، فكان يتمثّل في المعارضة الشديدة لحركة الشيخ محمد بن عبد الوهاب، والتي تحدّث عنها آزاد كثيراً[2] وكان هو نفسه مرتبكاً حول هذه المسألة. وعلى أيّ حال، فإن هذه الحركة بصفةٍ عامّة، كانت معارضة للحكم البريطاني، الأمر الذي تجاهله والده خير الدين إلى حدّ كبير. وكان خير الدين معارضاً أيضاً لأيّ تواصل مع العالم الغربي وتأثيره في المجتمع الإسلامي. وربما كان ذلك أحد الأسباب التي حالت

(1) عبد الرزاق المليح آبادي، آزاد كي كهاني خود آزاد كي زباني، مكتبة إشاعة القرآن، دلهي، 1965، ص 400.

(2) المرجع السابق نفسه، ص ص 145 ـ 146، وأيضاً ص ص 337 ـ 339.

دون إرساله ابنه إلى المدرسة. وما عدا ذلك، فليس هناك ما يدلّ على أيّ بيئة سياسية في أسرته.

وهنا يطرح السؤال نفسه: كيف اتّخذ آزاد مسار السياسة وسار في اتجاه تحرير الهند من الحكم البريطاني؟ استطاع المؤرّخون التوصّل إلى سبب مباشر يمكن أن يُعزى إلى انضمامه إلى النضال من أجل الحريّة. وفي حالة انعدام الأدلّة، فإن الأمر المعروف على أوسع نطاق، هو أنه بدأ حياته السياسية عندما كانت البنغال في خضم حركة *سواديشي* (استخدام السلع المحلّية ومقاطعة السلع الأجنبية) في عقب تقسيم البنغال. وقد أشار آزاد إشارة خفيّة لانضمامه الثوري إلى السياسة في «الهند تفوز باستقلالها» حيث يكتب: *«لم تَدَعِ البنغال نفسها لكي تستسلم أمام هذا الإجراء (تقسيم البنغال)، فكانت هناك انطلاقة غير مسبوقة للحماسة السياسية والثوريّة»*. واستطرد قائلاً: *«وهذه الفترة هي التي أصبحتُ فيها على اتصال مع السيّد شيام سوندر شاكرافرتي الذي كان من أبرز النشطاء الثوريين آنذاك، وبوساطته التقيتُ بالثوريين الآخرين. وأتذكر أنني التقيتُ بالسيّد اوروبيندو غوش في مناسبتين أو ثلاث. ونتيجةً لذلك، أصبحتُ أميل إلى السياسة الثوريّة وانضممتُ إلى إحدى جماعاتها»*[1].

وشوهدت إشارات مماثلة لالتحاقه بإحدى المنظمات الثوريّة في أماكن أخرى أيضاً. كثير من الناس لا يعرفون عن انضمام مولانا إلى النضال الثوري، وأنه كان يستعد لإسقاط الحكم البريطاني عنوة، وحافظ على التواصل مع الثوريين في البنغال، وفي الوقت نفسه كان رجاله نشطين بين بعض القبائل في مناطق الحدود[2].

على الرغم من مثل هذه الدلالات الواضحة، إلّا أن الأعمال السياسية الثورية لمولانا، لم تحظَ في بدايتها باهتمام المؤرّخين، إلى أن قام رجت راي بنشر دراسة[3] اقتبس فيها أدلّة أوليّة من المصادر الأرشيفية ومنها تقارير سريّة، وذلك لإثبات خلفية سياسية ثورية لآزاد. وقد صرّح آزاد: *«في تلك الأيام كانت الجماعات الثوريّة تجنّد كوادرها على وجه الحصر من طبقات الهندوس المتوسطة. وفي الحقيقة كانت*

(1) آزاد، الهند تفوز باستقلالها، م. س.، ص 4 ـ 5.

(2) المليح ابادي، ذكريـيـ آزاد، م. س.، ص 272.

(3) راي في مشير الحسن، محرّر، اتجاهات الطائفيّة والوحدة الإسلاميّة في الهند الاستعماريّة، م. س..

الجماعات الثوريّة جميعها معادية للمسلمين بقوّة»[1]. وهذا البيان لا يخلو من مغزى، فإن استخدام الطقوس والرموز الهندوسية بين الجماعات المتطرّفة، وبخاصّة في مناسبات انضمام الكوادر إليها، قد استبعد مشاركة المسلمين، لدرجة أن الكُتَيب الذي أصدرته أنوشيلان سميتي في دكا، والتي ربما كانت أكبر الجماعات الثوريّة، ذُكر فيه بصراحة أن المسلمين ليسوا مؤهّلين لعضويّتها[2]. وعلى الرغم من أن يوغانترا، وهي جماعة رئيسة أخرى، لم تكن تَكِنّ نزعة معادية للمسلمين، إلّا أنّ عضويّتها مع ذلك كانت حكراً على الهندوس[3].

وفي ظلّ هذه الأحوال، وبعدما بدأ التواصل مع شيام سوندر شاكرابورتي، أصبح مولانا آزاد جزءاً من عالم الثورة المتشدّدة، وتمّ تقديمه إلى الثوار الآخرين، ففوجئوا كثيراً عندما اطّلعوا على استعداده للانضمام إليهم[4]. وهكذا أصبح آزاد مشاركاً في نشاطات جماعة من الحركة المتطرّفة[5]. ويدّعي آزاد بأنه قام بدورٍ مهمّ في تأسيس وحدات للحركة في بومباي وفي المدن الشمالية للهند[6]. غير أن رجب راي قد أبدى ارتيابه من هذه الادّعاءات، وقال إنه يشكّ في أن مولانا آزاد تجاوز هامش الدوائر الثوريّة. وعلى كلّ حال، فإن المخابرات قامت بعد صدور مجلة **الهلال** بإجراء التفتيش عن سوابقه، واستنتجت بأنه كان نشطاً في البنجاب بين عامَي 1907 و1908، وكان مساعداً نشطاً للمتطرّفين في لاهور، وكان على التواصل مع الصوفي أمبا براساد ومع أجيت سينغ وغيرهما من العناصر المتطرّفة في البنجاب[7].

ويتّضح أيضاً من طبيعة ارتباط مولانا آزاد بالسياسة الثوريّة أنه كان يؤمن بالعنف كوسيلة لتحرير الهند. وذكر عبد الرزاق المليح آبادي: *«في البداية كان مولانا*

(1) آزاد، الهند تفوز باستقلالها، م. س.، ص 5.

(2) تقرير فرع المخابرات كما أورد راي، م. س.، ص 102.

(3) راي، م. س.، ص 102.

(4) آزاد، الهند تفوز باستقلالها، م. س.، ص 5.

(5) راي، م. س.، ص 103.

(6) آزاد، الهند تفوز باستقلالها، م. س.، ص 6.

(7) راي، م. س.، ص 104.

يؤمن بالعنف، وكان على تواصل مستمر مع الثوار»[1]. واستطرد: *«عندما بدأ تعاملي مع مولانا آزاد في العام 1920م وجدته مقتنعاً بضرورة إسقاط الحكم البريطاني عنوةً. فقد كلّفني ذات مرّة بجلب عشرات المسدسات، ففعلت ذلك. وفي وقتٍ لاحقٍ، أُرسلت تلك المسدسات إلى مجموعة من الرجال. وعلى كلّ حال، أدرك مولانا آزاد خلال تلك الأيام أن الإطاحة بالبريطانيين عنوة قد لا يكون أمراً ممكناً على الإطلاق»*[2].

مع مرور الوقت، طوّر آزاد مفهوماً جديداً للعنف مختلفاً عمّا كان في المرحلة السابقة. وردّاً على سؤال وجّهه إليه عبد الرزاق المليح آبادي، أكّد: *«في ظلّ الأوضاع التي تسود الهند والبلدان الأخرى، فإن انتهاج سياسة اللاعنف أمر بالغ الأهميّة. وأمّا في ما يتعلق بمسألة اللاعنف كمبدأ أخلاقي، فهي مقبولة في ضوء التعريف القرآني فقط. على أيّ حال، فإن العنف في حالاتٍ كثيرةٍ، هو من قوانين الطبيعة»*[3]. وربما كان ذلك سبباً من الأسباب التي دفعت آزاد إلى عدم قبول اللاعنف كعقيدةٍ عندما بدأت حركة عدم التعاون. وفي أحسن الأحوال، اتفق على مبدأ اللاعنف كاستراتيجية وليس كعقيدة[4].

على الرغم من أن آزاد يفصح عن مفهومه للعنف بأنه وسيلة من الوسائل المستخدمة، غير أن هذه الوسيلة برأيه أيضاً ليست مستخدمة على المدى الطويل. وكان غاندي قد واجه طبيعة العنف الاستعماري مباشرةً، وبطرق شتّى خلال إقامته في جنوب أفريقيا. ولم يكن آزاد وحده من اعتبر العنف وسيلة لمحاربة البريطانيين، بل كان هناك آخرون كثر حملوا وجهات نظرٍ مماثلة.

4

يمكن أن يُنظر إلى مشاركة آزاد في الأنشطة الثوريّة كمؤشّر على قناعته الشخصية. ولا بدّ من أن يكون على علم بمحدوديتها، حيث إن جماهير المسلمين لا يكادون

(1) المليح آبادي، ذكريـ آزاد، م. س.، ص 272.
(2) المرجع السابق نفسه، ص 222.
(3) المرجع السابق نفسه، ص 274.
(4) آزاد، الهند تفوز باستقلالها، م. س.، ص 5.

يشاركون فيها. وكانت هناك حاجة إلى نهجٍ واستراتيجيةٍ مختلفين لاستنهاضهم، الأمر الذي أصبح يهمّ آزاد كثيراً مع مرور الزمن.

لم يبدأ آزاد العمل على استنهاض المسلمين إلّا بعد إصداره مجلة **الهلال** في يوليو 1912. ولكن السؤال الذي يطرحه المؤرّخون من حين لآخر هو: ماذا فعل آزاد ما بين فترة نشاطاته الثوريّة والبدء بإصدار مجلة الهلال؟.. غير أن السؤال كان قد بقيَ من دون إجابة، لولا أن آزاد نفسه كان قد أدلى بتصريحاتٍ معيّنة: «*خلال هذه المدّة وجدتُ فرصة للسفر إلى خارج الهند وزيارة كلّ من العراق ومصر وسوريا وتركيا*»[1]. غير أنه لم يوضح ما إذا كانت جولته من ضمن مهمّة معيّنة أو لزيارة شخصيّة. فإذا كانت زيارةً شخصيّةً، فلماذا استغرقت فترة طويلة جداً؟

وقد صرّح آزاد عن هذه الجولة: «*عندما وصلتُ إلى العراق، التقيتُ ببعض الثوار الإيرانيين. وفي مصر كنتُ على تواصل مع أتباع مصطفى كمال باشا. كما التقيتُ بجماعة من الشباب الأتراك الذين أسّسوا مركزاً في القاهرة، وكانوا يصدرون منه جريدة أسبوعيّة. وعندما سافرتُ إلى تركيا، صرتُ صديقاً لبعض القادة في حركة الشباب الأتراك، واستمرّ التواصل معهم بالمراسلة لسنوات عدّة بعد عودتي إلى الهند*»[2].

لقد أثيرت تساؤلات عدّة عن رحلة آزاد الطويلة إلى غرب آسيا، واتصالاته المكثّفة مع القوميين في تلك البلدان. وقد رتّب عابد رضا بيدار جزءاً من أنشطته الصحافيّة في تلك الأيّام، واستنتج بأنّ آزاد عمل ما بين كانون الثاني (يناير) 1907 وآب (أغسطس) 1908 لصحيفة دار السلطنة في كلكتا وصحيفة وكيل في أمريتسار، وكان في كلكتا لدى وفاة والده في آب (أغسطس) 1908[3]. والأمر الذي يبدو أقلّ تأكيداً، يتمثّل في ادّعاءات آزاد بأنه أجرى اتصالات بالثوار البنغال، وأنه سافر إلى غرب آسيا لمدّة سنتين[4]. وقيل أيضاً إنه إذا كان في كلكتا يحاول بناء علاقة الثقة مع الثوار، فربما لم يكن لديه ما يكفي

(1) المرجع السابق نفسه، ص 6.

(2) المرجع السابق نفسه، ص 7.

(3) غيل ميناولت، مولانا المتملّص: تأمّلات في كتابة السيرة الذاتيّة لآزاد، مشير الحسن، محرّر، **الإسلام والقوميّة الهنديّة: تأمّلات في أبي الكلام آزاد**، م. س.، ص 24.

(4) المرجع السابق نفسه، ص 21.

من وقت للقيام برحلة خارجية طويلة الأمد[1]. وعلاوة على ذلك، لم يكن آزاد بحاجة فعلاً إلى زيارة تلك البلدان من أجل إقامة تواصل مع الرأي العام الثوري هناك[2].

ويقول في. إن. داتا إن آزاد عندما سافر إلى البلدان الإسلامية بعد وفاة والده، وجد عالماً جديداً نابضاً بأفكار الحريّة والتقدّم والإسلام الثوري. وقد جعلته اتصالاته بالثوريين يندب حظّه على عدم اكتراث المسلمين الهنود بتحرير بلادهم، وكان لذلك أثره الكبير والعميق في نفسه[3]. ويضيف داتا بأن السيّد سليمان الندوي قد أثار شكوكاً حول جولة آزاد في الشرق الأوسط، ولكن ليس هناك أيّ سبب للتشكيك في تفاصيل هذه الجولة التي ذكرها همايون كبير[4]. على أيّ حال، فإن زيارة آزاد للشرق الأوسط لا تزال محاطة بالشكوك. وفي الوقت نفسه، ثمّة بعض الأدلّة غير المرتّبة التي قد تساعد على توثيق هذه الزيارة: *«ذكر لي الأستاذ لويس ماسينيون أنه عندما لقي مولانا آزاد في منزل الشيخ الآلوسي في بغداد العام 1908م شعر بالجاذبية بشكل خاصّ لملامحه الساحرة»*[5]. وهذا يكفي فحسب للتأكيد على وجود آزاد في بغداد في العام 1908م.

ويبدو أن آزاد نفسه علّق أهميّة كبيرة على جولته في الشرق الأوسط، بخاصّة في سياق رغبته في استنهاض إخوانه في الدين تجاه حركة الاستقلال، وقال إن اتصالاته مع مجموعة أو أخرى من الثوار أقنعته بأن المسلمين يجب أن يتولّوا دوراً قياديّاً ضدّ الإمبرياليّة البريطانية[6]. *«قرّرتُ وبعد عودتي إلى الهند بأنني سأنخرط في العمل السياسي على نحوٍ أكثر جدّية»*[7]. وعلى أيّ حال، صرّح داتا بأن من السذاجة الاعتقاد بأن تجربة الشرق الأوسط وحدها ألهمت آزاد لدخول المجال الصحافي وإصداره

---

(1) المرجع السابق نفسه.

(2) المرجع السابق نفسه، ص 22.

(3) داتا، م. س.، ص 51.

(4) المرجع السابق نفسه.

(5) كيه أيه. نظامي، أبو الكلام آزاد: تقييم، في مجلد تذكاري لجمعية إيران، كلكتا، 1988، ص 25.

(6) آزاد، الهند تفوز باستقلالها، م. س.، ص 7.

(7) المرجع السابق نفسه، ص 8.

مجلتّي الهلال والبلاغ[1]. وقام داتا بتحليل نفساني لشرح مساعي آزاد المتمثّلة في إصداره مجلة الهلال، فأكد «*أن تجربة خيبة الأمل المريرة التي تعرّض لها في الحب، دفعت آزاد إلى توظيف آليّة ناضجة نسبياً لإخضاع نفسه لهدف أسمى، فبدأ يشعر بارتياح حقيقي في خدمة قضية مجتمعه ووجدت طموحاته الشخصية تعبيراً ملائماً في وسيلة أسمى وهي الخدمة الاجتماعية*»[2]. على أيّ حال، فإن داتا لا يوفّر لنا أدلّة موثوقاً بها في تأييد دعواه. ورجع آزاد إلى إيمانه في نهاية العام 1909م أو بداية العام 1910م. وحتّى ذلك الوقت، كانت حدّة علاقاته الغراميّة أيضاً قد انتهت. وإذا كان الأمر هكذا، فلماذا انتظر آزاد مدّة عامين ونصف العام «لتوظيف» عواطفه في خدمة المجتمع؟ ومن المهمّ أن نبحث عن تفسير هذا الأمر في مكان آخر.

إن تفسيراً جديراً بالتصديق حول سبب إصداره مجلة الهلال لأمر أساسي ومهمّ، لأن هذا المشروع هو الذي وضع آزاد على الخريطة الوطنيّة، وجعله شخصية معروفة، ولاسيّما بين أولئك الذين خاضوا الكفاح من أجل حريّة الهند. ويؤكد داتا «*إن محنة البلاد الإسلامية وحالة المسلمين المهينة، هي التي أثّرت تأثيراً هائلاً في نفسيّة آزاد ودفعته إلى إصدار مجلتّي الهلال والبلاغ*»[3]. وهذا ما يدحض بيانه حول تجربة آزاد في توظيف نفسه لهدف أسمى. والسؤال الذي يطرح نفسه هنا، هو ما الذي دفع بآزاد إلى إصدار صحيفة الهلال، لأنها لم تكن مجرّد صحيفة بالمعنى العادي، بل جمعت بين رحلة آزاد الشخصية في الكفاح من أجل الحريّة من جهة، وندائه الواضح لإخوانه في الدين إلى المشاركة في هذا الكفاح من جهة أخرى. وقام آزاد بملء محتويات كلتا الصحيفتين بالتعابير الإسلامية الخالصة التي واتته سهلةً منقادة، وكانت سهلة الفهم على القرّاء.

5

مال آزاد نحو كتابة المقالات منذ وقت مبكر في حياته، إلّا أن ما كتبه، لم يتمّ نشره على أغلب الظن. وقال بهذا الصدد: «*قد بدأتُ القراءة الجادّة للصحف والمجلات*

(1) داتا، م. س.، ص 51.

(2) المرجع السابق نفسه.

(3) المرجع السابق نفسه، ص 52.

مبكراً، بما ألهمني أن أكتب شيئاً، ولكن لا أتذكّر ما إذا كتبتُ أيّ شيء جادّ، والحقيقة أنني بدأت الكتابة خلال العامين 1899 و1900، إلّا أنني لم أجرؤ على نشر ما كتبت»[1].
ولم يكد آزاد يبلغ الثانية عشرة من عمره عندما بدأ بالكتابة، ووجد أوّل فرصة للعمل كمحرّر لدى إدارة صحيفة المصباح[2]. واستفاد في ذلك من علاقته مع أحسن الأخبار، التي كان يصدرها عبد الغفار في كلكتا، وكانت لديه مطبعة خاصّة. من هنا، ووفقاً لرواية آزاد نفسه، سنحت له فرصة لتصفّح الصحف والمجلات، والتي كانت ترد على سبيل المبادلة من أماكن بعيدة مثل مصر، والقسطنطينية، وطربلس، وتونس، والجزائر، والولايات المتحدة. وكان معظم هذه الصحف والمجلات باللغة العربية[3]. وهكذا اطّلع على المجلات المصرية ـ الهلال والمقتطف والمنار، ويبدو أن الأخيرة تركت أثراً عميقاً في ذهنه: *«ومن ناحية الأسلوب الأدبي والقيمة الصحافيّة، كانت المنار بمنزلة تجربة جديدة، ولم يكن لها أثر يُذكر في نفسي في ما يتعلق بالأمور الدينية، لأن أفكار السير سيد كانت قد أثّرت في ذهني بالفعل، إلّا أن المجلة كانت مثالاً للأدب العربي الملهم، وأضحت مفيدة جدّاً لي في المستقبل. وإنني لمدين للمنار دونما أدنى شكّ»*[4].

ذاع صيت آزاد في عالم الصحافة بكتاباته المبكرة، فأسند إليه العلّامة شبلي النعماني مسؤولية تحرير مجلة الندوة، التي كانت تصدرها ندوة العلماء في لكناو. وفي أثناء عمله في مجال الصحافة، يبدو أن آزاد أولى اهتماماً بالغاً بصحيفة وكيل التي حرّرها لبعض الوقت، والتي كانت في ذلك العصر أعظم الصحف الأرديّة أهميّة لتناولها القضايا القوميّة ببالغ الجديّة، ونالت بذلك مكانة مرموقة ووازنة[5].

بعدما حرّر صحيفة وكيل لمدّة سنة واحدة، غادر أمريتسار إلى كلكتا، وبدأ يحرّر صحيفة أخرى هي دار السلطنة. وبعد وفاة أخيه، أصرّ والده على أن يقيم في كلكتا، فرجع إلى كلكتا بعد مدّة قصيرة وتولى مسؤولية رئاسة تحرير وكيل: *«بعد حوالى ثمانية أو تسعة أشهر عادت إليّ رئاسة تحرير جريدة وكيل مرّة أخرى. ولكن وجهات نظري*

(1) عبد الرزاق المليح آبادي، آزاد كي كهاني، م. س.، ص 249.

(2) المرجع السابق نفسه، ص 252.

(3) المرجع السابق نفسه، ص 254.

(4) المرجع السابق نفسه، ص 255.

(5) المرجع السابق نفسه، ص 293.

حتّى ذلك الوقت كانت قد خضعت لتحوّلات جذريّة أرشدتني في أثناء عهدي مع الهلال. ولمّا كانت تلك التحوّلات غير منسجمة مع أفكار صاحب الصحيفة الشيخ غلام مجيد، رجعتُ إلى كلكتا مع قناعةٍ راسخةٍ بأنه من أجل التعبير عن رأيك لا بدّ من أن تمتلك مطبعة لإصدار صحيفتك»[1].

على أيّ حال، شعر آزاد بحاجة ملحّة إلى إصدار صحيفة للتعبير عن أفكاره السياسية، وكذلك لمناقشة القضايا الأخرى ذات الصلة بحياة المسلمين. ولكنه لم يجد المنصّة التي تنقل رؤيته إلى إخوته في الدين. يبقى السؤال عما هي القضايا التي دفعت آزاد للحديث عنها بقوّة. بمعنى آخر، هل خضع حقاً لأي تغيّر في أفكاره السياسية جعله يعارض أفكار الشيخ غلام محمد معارضة شديدة بعدما اتفق معه على أمورٍ كثيرةٍ وخصوصاً في ما يتعلّق بالسير سيد وأفكاره؟

يمكن القول إن آزاد كان يتابع المستجدّات في العالم الإسلامي عن كثب، من خلال قراءته للصحف والمجلات الصادرة في البلدان الإسلامية. وصرّح بأنه تأثر كثيراً بمجموعة المنار، التي كانت تنشر التراث الإيديولوجي للأعلام مثل جمال الدين الأفغاني. وكان الأفغاني يمثّل إيديولوجيا الوحدة الإسلامية التي ظهرت خلال الربع الأخير من القرن التاسع عشر. وكانت أجندة الوحدة الإسلامية التي أوضحها الأفغاني تضمّ تنفيذ الإصلاحات داخل المجتمع الإسلامي واحتواء الهيمنة المتزايدة للإمبرياليّة الغربية. وشكّلت كلتا القضيتين تحديات للعالم الإسلامي، ومن أجل تحقيقهما كانت النهضة الإسلامية قد أصبحت أمراً ضرورياً لإقامة مركز إسلامي يتمثّل في حركة الخلافة[2]؛ واقتضى تصاعد الوحدة الإسلامية الرامية إلى التضامن بين المسلمين على الصعيد العالمي. ولمّا كانت السيطرة المفروضة من قبل الاستعمار الغربي قد أدّت إلى ظهور اتجاهات محافظة في تلك المجتمعات، فإن الأفغاني أخذ هذا الأمر بعين الاعتبار[3]. وعلى المدى الطويل أسفر ذلك عن اتجاه قوي للقوميّة المحافظة. وبعبارةٍ أخرى، كان الأفغاني يحمل كلا الاتجاهين اللذين لا يخلوان من التناقضات. وهذا صحيح أيضاً بالنسبة إلى الوحدة الإسلامية نفسها. على سبيل المثال، كانت الوحدة

---

(1) المرجع السابق نفسه، ص 300.

(2) شان محمد، السير سيد أحمد خان: سيرة ذاتيّة سياسيّة، ميناكشي بليكيشن، ميروت، 1969، ص 26.

(3) ايسبوزيتو، م. س.، ص ص 127 ـ 128.

الإسلامية هدفاً نهائياً، ولكن تحرير المسلمين من الهيمنة الاستعماريّة، كان هدفاً عاجلاً لدى الأفغاني[1]. وفي السياق نفسه، كان الأفغاني يعتقد بأن تحقيق هدف الوحدة الإسلامية أمر مهم، ولكن تحقيق هدف الاتحاد القومي أكثر أهميّة[2].

والملاحظ أن أفكار جمال الدين تركت أثراً عميقاً في أذهان المفكّرين المسلمين في كلّ بقعة من بقاع الأرض. وقد قام بزيارة الهند أكثر من مرّة. وفي بعض زياراته، ناقش مع السير سيد أحمد خان وعارض بشدّة سياساته الخاصّة بالتعاون مع الحكومة البريطانية.

إضافة إلى الأفغاني، قام أتباعه أمثال الشيخ محمد عبده والشيخ رشيد رضا أيضاً باتباع خط مماثل للتفكير، فكتبوا على نطاق أوسع حول القضايا السياسية والاجتماعية التي كانت تهمّ المسلمين. وفي إحدى الفتاوى تناول رشيد رضا الإسلام وتوافقه مع القوميّة: *«إن مفهوم الوطنيّة المعاصرة يتضمّن وحدة الشعب الذي يتكوّن من الديانات المتنوّعة وتعاونهم في الدفاع عن وطنهم المشترك، فهم يتعاونون للحفاظ على حرّية الشعب واسترجاعها إذا فقدت، وفي العمل على تنميتها. وأن نوع الوطنيّة التي يجب أن يتحلّى به الشباب المسلم، هي تحوّله إلى قدوة حسنة لعموم الشعب، بغض النظر عن انتماءاته الدينية، وأن يكون متعاوناً في كلّ عمل مشروع من أجل الاستقلال»*[3].

وقد أُشير سابقاً إلى اعتراف آزاد بكونه مديناً للمنار. وأوضح أنه قد تأثر بهؤلاء المفكّرين الذين أكدت خطاباتهم النظرية أن الإسلام والقوميّة المحافظة متوافقان، وعلى المسلمين أن يعملوا على إقامة الروابط مع الآخرين لمكافحة الهيمنة الاستعمارية، والسعي في الوقت نفسه إلى تحقيق هدف الوحدة الإسلامية.

فهذه هي الخلفية العميقة للاستعداد الإيديولوجي والنظري لمساعي آزاد؛ تلك الخلفية التي شهدت قيام تياراتٍ فكريّة سياسيّة مختلفة، وأسفرت عن مزيج من التقاليد والدين والفكر الليبراليّ، حيث شهدنا نوعاً جديداً من السياسة يكون فيها للمسلمين حضورهم الخاصّ. وفي حزيران (يونيو) 1912م، كان لإصداره صحيفة الهلال أهميّة

(1) جيمس بيكاتوري، الإسلام في عالم الحكومات القوميّة، مطبعة جامعة كامبريدج، كامبريدج، 1986، ص 87.

(2) المرجع السابق نفسه، ص 78.

(3) رشيد رضا، كما نقل في المرجع السابق نفسه، ص 79.

قصوى، عكس الافتراض العامّ، حيث إن هذه الصحيفة لم تنشر أيّ خبرٍ عن نشوب حروب البلقان في تشرين الأول (أكتوبر) من العام 1912م، التي هزّت عقول المسلمين، وأدّت إلى تصاعد حركة الوحدة الإسلامية على الصعيد الوطني[1]. فما الذي كان إذاً مصدر استلهام لإصدار الهلال؟ وقد قيل بهذا الصدد، إن آزاد استلهم من القوميّة الثوريّة، وكذلك من مصير تركيا أهميّة إصداره الصحيفة[2].

ويمكن أن يُضاف إلى ذلك أن التثقيف السياسي، ومن خلال الهلال، احتلّ مكان الصدارة في الجهود الرامية إلى تمكين المسلمين من تحديد هويّتهم السياسية إزاء الحكّام المستعمرين، وإقامة الروابط السياسية مع الهندوس، وذلك في سياق بعض القضايا المحلّية. ففي الاحتفال الجماهيري بمناسبة تتويج ملك وملكة بريطانيا، والذي أقيم في شهر كانون الأول (ديسمبر) 1911م، تمّ إلغاء تقسيم البنغال علناً. وهذا ما أثار استياء المسلمين بشكل عامّ، لأنهم كانوا قد استفادوا من هذا التقسيم في مجالات وقطاعات مختلفة، فاعتبروا إلغاء التقسيم عملاً من أعمال الخيانة لمشاعر المسلمين. وفي الوقت نفسه تقريباً، تجاهلت الحكومة المطالبة بالرفع من مستوى كلية ام. ايه. او (الكليّة المحمدية الأنجلو شرقيّة) إلى مستوى جامعة، ما زاد من غيظ المسلمين. وكان الغزو الإيطالي لطرابلس في تموز (يوليو) 1912م قد زاد من اعتقاد المسلمين بأن بريطانيا قد تواطأت في تلك العملية، وبأن العالم الأوروبي بأسره كان عاقد النيّة على تفكيك الإمبراطورية العثمانية ومقرّ الخلافة.

وما يجدر ذكره، أن الهيجان الذهني للمسلمين نتيجة هذه التطوّرات، انعكس في كتابات الصحف المختلفة مثل كامريد (بدأ صدورها في أوائل العام 1911م في كلكتا، ثم انتقلت إلى دلهي بانتقال العاصمة إليها) وهمدرد اللتين كان يصدرهما محمد علي. وفي العام 1914، رفع ظفر علي خان مستوى صحيفته الأسبوعيّة زميندار إلى صحيفة يوميّة. وكانت الصحافة، وبخاصّة الصحافة الأرديّة، قد اكتسبت اعتبارها في الحياة السياسية في البلاد، وكان هذا الشأن سبباً مباشراً لإصدار الهلال في 13 تموز (يوليو) العام 1912.

---

(1) راي، م. س.، ص 107.

(2) المرجع السابق نفسه.

حظيت **الهلال** بإعجاب قرّائها على نطاقٍ واسع، وقد وصف همايون كبير أسلوب كتابة آزاد فيها بأنه فريد من نوعه في تاريخ اللغة الأرديّة وآدابها، وسيطر على مخيّلة الشباب بجماليّاته الشعريّة وصياغته المتينة الجديدة. وكان ذلك دليلاً على مدى شعبيّة **الهلال**[1]. ولم يكن همايون كبير وحيداً في مثل هذا التعليق، فقد علّق السيد سليمان الندوي أيضاً ذات مرّة، على الرغم من نقده المرير لآزاد، قائلاً: «*لا بدّ لي من أن أقول بكلّ إنصاف إنه في الوقت الذي كان مولانا أبو الكلام آزاد يصدر فيه* ***الهلال***، *كانت أذهان المسلمين تلتهب ناراً بكلماته العاطفية، فقد أعلن جهورياً وبكلّ قوّة عن الجهاد، الذي كان الناس يخافون من ذكره، وبذلك عادت الدروس المنسيّة إلى ألسنة الناس مرّة أخرى...*»[2]. تحدّثت **الهلال** بلسان «رسول كريم»، وظلّ صاحبها يحافظ على طابع مجتهد لنفسه[3].

ماذا عن الموضوعات التي كانت تهمّ المسلمين وأراد آزاد أن يعكسها؟ من الواضح أن مسألتين كانتا بالغتي الأهميّة في ذلك الوقت؛ أولاً: الإسلام وتفسيره من جديد، وثانياً: التثقيف السياسي لإخوانه في الدين ليكونوا شركاء على قدم المساواة في الكفاح من أجل الحريّة[4]. واعتبر آزاد المسلمين جماعة سياسية مميّزة وقادرة على العمل ـ ولو كانت محتملة وليست واقعيّة في الظروف الحالية ـ لمصلحة المشروعات المشتركة، التي يتشارك أصحابها القيم الإسلامية[5]. وكان يعتقد أن من واجب كل مسلم «الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر». وكان يدعو إلى تعزيز الجهود التعاونيّة مع غير المسلمين في العمل السياسي. وكان آزاد متّصفاً بالنبوغ الإبداعي، كتابةً وخطابةً. وكان تضلّعه من النثر الأرديّ بمستوى استثنائي. ويمكن أن يُقال إنه كان ظريفاً وفكهاً بشخصيته الساحرة المهذّبة واللطيفة، وهجّاءً قاسياً وواعظاً مقنعاً[6]. واستطاع أن يقطع مشواراً طويلاً من دون أن يخسر شيئاً من جاذبيّته الشخصيّة وقوّته في المناقشة والاستدلال.

---

(1) دوغلاس، م. س.، ص 99.

(2) الندوي، م. س.، ص 100.

(3) المرجع السابق نفسه.

(4) المرجع السابق نفسه.

(5) هاردي، شركاء في الحريّة والمسلمون الحقيقيّون، م. س.، ص 23.

(6) تارا شاند، تاريخ حركة الاستقلال في الهند، مجلد 3، قسم النشر، دلهي، 1971، ص 266.

لم يتناول العدد الأول من **الهلال** الذي صدر في 13 تموز (يوليو) 1912م الهدف الذي كان وراء إصدار الصحيفة. ولا يكاد يشير العدد الثالث إلى ذلك. ولقد أوضح آزاد لاحقاً أن **الهلال** ستدعو المسلمين لاتّباع الروح الحقيقية للقرآن والسنّة في مجالات الحياة المختلفة، من التعليم إلى الثقافة إلى السياسة. باختصار، دعت **الهلال** المسلمين إلى أن يكونوا مسلمين حقيقيين[1]. وفي عددٍ آخرٍ من الصحيفة يقول آزاد إن المسلمين إذا ما اتّبعوا القرآن الكريم حق الاتّباع، فإنهم سيكتشفون حياةً جديدةً[2]. غير أن محتويات **الهلال** ورسالتها، أربكت قرّاءها في البداية، بسبب الجمع بين القضايا الدينية والقضايا السياسية. وثمّة تساؤلات كثيرة حول موقف **الهلال** من هذه المسائل. وردّاً عن أحد الاستفسارات، كتب آزاد: «*السؤال يطرح نفسه عمّا إذا كان فصل النقاش السياسي عن التعليم الديني مهمّاً جداً. فيجب أن نعرف أن هذا هو الأساس الذي نريد أن نضع عليه بناء صرح **الهلال** بكامله. وإذا قلت إن قوس المبنى ليس جميلاً، فيمكن تعديل شكله، ولكنك إذا أردت إزالة حجر الأساس، فلا يمكن الموافقة على ذلك، حيث لن يبقى لدينا أيّ شيء لو فصلنا السياسة عن الدين*»[3].

بهذه التصريحات بدأ آزاد وبشكل واضح الدفاع عن الثقافة القوميّة، حيث إن العودة إلى الجذور كانت بمنزلة استمداد القوّة من الدين والثقافة من أجل تحدّي الهيمنة الاستعماريّة. وقد أكّد **أميلكار كابلار**: «إن التحرّر القومي لشعب يكمن في استعادة شخصيّته التاريخية وعودته إلى الجذور لمجابهة الهيمنة الاستعماريّة التي كان خاضعاً لها»[4].

وتعني «استعادة الشخصية التاريخية» إعادة تحديد الهويّة السياسية أيضاً للشعب. وفي حالة المسلمين الهنود، فإن كونهم مسلمين بالمعنى الديني أو الثقافي، لم يكن كافياً، بل كانوا مطالَبين باتخاذ موقف سياسي واضح. وكان جذب المسلمين إلى طليعة الكفاح من أجل الحريّة، علاوة على الإسلام والرموز المرتبطة به، أمراً كان يركّز

---

(1) الهلال، مجلد 1، عدد 9، 8 أيلول (سبتمبر) 1912.

(2) المرجع السابق نفسه، مجلد 1، عدد 11، 8 أيلول (سبتمبر) 1912.

(3) المرجع السابق نفسه، مجلد 1، عدد 9، 8 أيلول (سبتمبر) 1912.

(4) أميلكار كابلار، الثورة في غينيا ـ نصّ مختار، ترجمة ريشارد هانديسايد، مونثلي ريفيو برس، نيويورك، 1969، ص ص 104 ـ 105.

عليه آزاد، ألا وهو وصف الكفاح ضدّ البريطانيين بأنه جهاد. وأكد ذات مرّة: «*إن دعوة الهلال هي ألّا تتفقوا مع الحكومة ولا تنهجوا إلّا نهج «الصراط المستقيم، كما دعا إليه الإسلام»*». وأضاف: «*إذا سرنا في النهج السياسي بحسب تعليمات الإسلام، فإننا سنصبح جماعة لا يثبط همّتها أيّ شيء، ويجب علينا أن نعبّر عن أنفسنا بشجاعة، وألّا نخاف إلّا الله*»[1].

وعبر الاستناد إلى مصطلح «*الصراط المستقيم*» من حين إلى آخر، كان آزاد يؤسّس لبناء نموذج شخصيّة ثقافيّة، من شأنها أن تُبلور شخصية سياسية إسلامية جديدة واثقةً بنفسها، وتشنّ حرباً جهاديّةً ضدّ البريطانيين، وتسعى إلى إقامة الديمقراطية، وتشكيل حكومة برلمانيّة ودستوريّة... وكما قال آزاد نفسه: «*إن الإسلام يناصر الحرّيّة ويعارض من يرغب في إدامة حكم استبدادي، ويطالب أتباعه بالعمل بجدّ ونشاط بغية تحقيق الحرّيّة، وتثبيت روح الديمقراطية والمساواة؛ ويرى أن الحكومة التي ليست هي برلمانيّة ولا دستوريّة، هي حكومة ضدّ إرادة الله. وينبغي ألّا نتعلّم هذا الدرس من الهندوس، بل من القرآن الكريم، ويجب أن نتّخذ منه شعاراً للحياة*»[2].

شكّلت هذه الاهتمامات جوهر صحيفة الهلال، حيث تطرّق آزاد إلى قضايا سياسية معاصرة عدّة كانت تهمّ المسلمين. على سبيل المثال، فقد وجّه آزاد نقداً لاذعاً إلى العصبة الإسلامية، التي كان يعتبرها مجرّد لعبة سياسية جديدة فُرِضت على المسلمين. في ظاهر الأمر، كان هدف هذه الجماعة استنهاض المجتمع الإسلامي، بينما حقيقة هدفها كان دفع المسلمين إلى حالة من الضياع السياسي وإذلالهم[3]. وكان آزاد على علم بأن العصبة الإسلامية تحظى بدعم الحكومة[4]. واتّهم قيادتَها بتضليل المجتمع، وتوجيه طاقته في اتجاه خاطئ، وتبعاً لذلك اعتبر وجودها نذير شؤم على المجتمع بأسره[5]. إضافةً إلى ذلك، كان يرى أن المسلمين كانوا أحسن حالاً لو وقفوا إلى جانب

(1) الهلال، مجلد 1، عدد 9، 8 أيلول (سبتمبر) 1912.

(2) المرجع السابق نفسه.

(3) المرجع السابق نفسه.

(4) المرجع السابق نفسه.

(5) المرجع السابق نفسه.

الهندوس[1]. وثمّة زعماء آخرون لهم وجهات نظر مختلفة حيال العصبة الإسلامية. فلقد رحّب اوروبيندو غوش بظهور العصبة الإسلامية، واعتبرها وسيلة للتعبير الذاتي عن المسلمين: «*إننا لا نتخوّف من المعارضة الإسلامية، ما دام قوامها مستمداً من العناصر المحلّية وما دامت لا يتم صياغتها في شيلونغ أو سيملا. إننا نرحّب بها كعلامة حياة وطموح*»[2].

بالنسبة إلى آزاد لم يكن الاقتراح الخاص بالدوائر الانتخابية المنفصلة للمسلمين أمراً مقبولاً؛ كان يعتبرها مجرّد كسرة خبز ألقيت أمام المسلمين كمكافأة على ولائهم، وقد رأت فيها القيادة المضلّلة مع الأسف مكسباً كبيراً[3]. وجاءت عملية مسح أُجريت للمشهد السياسي بخيبة أمل شديدة على آزاد، واستنتج بأن هناك نوعين من القيادة بين المسلمين: قيادة العلماء وقيادة العناصر المسلمة التي تلقّت التعليم الحديث، وكلاهما غير مؤهّل لتولّي القيادة، لأن الأولى كانت مكبّلة بالظلاميّة، والثانية كانت موالية للبريطانيين علناً[4]. وقد انتقد آزاد المجتمع واعتبره مجرّد لعبة في يد الحكومة[5]: «*ونتيجة لذلك أصبح المسلمون عقبة كأداء أمام تقدّم الهند. فاستخدمتهم الحكومة، كلما أرادت، كحجارة لتحطيم تطلّعات البلاد. والأسوأ من ذلك، أن المسلمين انعزلوا عن الهندوس الذين كانوا أكثر نشاطاً من الناحية السياسية. وبالتالي، فإن الحكومة أصبحت على يقين بإخفاق مطالب القوميين*»[6].

وعلى الرغم من هذا الوضع الكئيب، ظلّ آزاد متفائلاً. كان يرى في الدين منارة يستهدي بها في طريقه إلى المستقبل، وإمكان قيام جماعات من المسلمين بتوحيد صفوفها. وكان يأمل أيضاً في أن يساعد الدين بإيضاح التناقض بين الإسلام والرقّ، بما يفرض على المسلمين بذل جهودهم للقضاء على ظاهرة الرقّ.

(1) المرجع السابق نفسه.

(2) باندي ماترم، 17 كانون الأول (ديسمبر) 1907 كما نقله برابها ديكسيت، إيديولوجيا القوميّة الهندوسيّة، توماس بانثيم وكينيث ال. ديوتيش، الفكر السياسي في الهند الحديثة، ساغ بيليكيشنز، دلهي، 1986، ص 124.

(3) الهلال، مجلد 1، عدد 8، 1 أيلول (سبتمبر) 1912.

(4) المرجع السابق نفسه، مجلد 1، عدد 4، 4 آب (أغسطس) 1912.

(5) المرجع السابق نفسه، مجلد 1، عدد 8، 1 أيلول (سبتمبر) 1912.

(6) المرجع السابق نفسه.

والسؤال المهمّ حينذاك كان: أيّ طريق للعمل السياسي يجب أن يتبنّاه المسلمون؟ عندما سُئل آزاد عمّا إذا كانت أفكار **الهلال** تتطابق مع أفكار أيّ مجموعة هندوسيّة، أجاب بأنّ أتباع الإسلام عليهم أن يقرّروا بأنفسهم مساراً سياسياً خاصّاً بهم، وألّا يتبعوا الآخرين. وحضّ المفكّرين المسلمين على تشكيل منظّمة خاصّة بهم وتوفير القيادة لها[1]. وبالتأكيد كان آزاد يعلم بأن كلامه قد لا يتعدّى كونه مجرّد نصائح عابرة، حيث أن كثيراً من المسلمين، كانوا أسرى الجمود والانهزاميّة، وكذلك كان يدرك أن المسلمين يرون أن الأغلبيّة الهندوسيّة ستتجاهل مصالحهم وتطلّعاتهم. ولكن آزاد، كان لا يهمّه الحجم العددي الهائل، ما كان يهمّه هو الأهميّة التاريخية لمجموعة ما. وفي رأيه كان على المسلمين أن يشعروا بالثقة بأنفسهم، لأنهم وفّروا القيادة الحكيمة للعالم منذ ظهور الإسلام. وهنا قام آزاد بالاستخدام الانتقائي للتاريخ لتحديد الهويّة السياسية للمجتمع[2]، وهدفه من ذلك لم يكن إلّا حثّ المسلمين على نبذ الانهزاميّة.

«ليس التخوّف من فتنة الأقليّة والأغلبيّة أمراً ينبثق من الداخل، بل هو مفروضٌ من الخارج. وقد بات الآن يتصدّر الأمراض التي نعاني منها. غير أن ثمّة مخاوف من الانضمام إلى حزب المؤتمر ناتجة عن أن الأغلبيّة الهندوسيّة قد تفرض هيمنتها على الأقليّة المسلمة فيه»[3].

وأضاف يسخر من القوم آنذاك: *«إن الظروف التي أنتم فيها الآن، لا تحتاج إلى الأغلبيّة الهندوسيّة، فإن انهزاميتكم وحدها تكفي لإبادتكم»*[4].

وبعد هذه السخرية، قام آزاد بالطمأنة، لأن المسلمين كانوا بحاجة إلى مَن يؤكّد لهم ضرورة الاعتماد على أنفسهم والثقة بالهندوس. وقد وضع خطة للتعاون الدائم معهم، لأنهم كانوا رأس حربة لراية حركة الاستقلال التي لا حول لها ولا قوة من دون التعاون الفعّال بين الطائفتين. وقال: *«لا حاجة إلى الخوف من الهندوس، وعليكم ألّا تخشوا إلّا الله. ولو رغبتم في العيش الدائم في بلدكم الهند كما أرى، فما عليكم إلّا التآلف مع جيرانكم. وقد رأيتم عواقب الابتعاد عنهم، فالآن يجب عليكم أن تنضموا*

(1) المرجع السابق نفسه، مجلد 1، عدد 9، 8 أيلول (سبتمبر) 1912.

(2) ايه. بي. كوهين، البناء الرموزي للمجتمع، ايليس هوروود لميتد، شيشيستر، 1985.

(3) الهلال، مجلد 1، عدد 8، 1 أيلول (سبتمبر) 1912.

(4) المرجع السابق نفسه.

إليهم»[1]. ولم تكن وحدة الهندوس والمسلمين بالنسبة إلى آزاد هي مسألة الضرورة فقط، بل هي مسألة القناعة، أوّلاً وأخيراً، وعلى مدى حياته. هذا ولا بدّ من الإشارة إلى أن آزاد، ومن خلال تأكيده على الوحدة، كان يدعو لخلق بيئة تقوم فيها المجتمعات الدينية المختلفة، بالعمل معاً، على تحقيق الهدف السياسي المتمثّل في استقلال الهند.

وهنا يتعامل آزاد مع المجتمعات الدينية ككيانات سياسية، يمكن لها أن تتمتّع باستقلاليّة الفكر والعمل السياسيين. وعندما انطلقت حركة **عدم التعاون** وحركة **الخلافة**، كان فكر آزاد قد خضع بالفعل لعملية التحوّل، حيث بدأ ينظر إلى المجتمع الهندي ككيانٍ سياسي واحد. وإن نداءه للوحدة بين الهندوس والمسلمين، حتّى في فترة صدور **الهلال**، لم يكن يقوم أساساً على التوافق حول تقسيم المقاعد البرلمانية أو تقاسم السلطة، بل كان من أجل قضية الوحدة السياسية المبنيّة على أساس الاعتبارات الروحيّة.

في حين كان آزاد قلقاً بشأن التفاهم بين الهندوس والمسلمين على الساحة القوميّة، فإنه لم يكن أقلّ قلقاً بشأن ضرورة قيام المسلمين بتطوير روح التضامن على الصعيد الدولي، وبخاصة نظراً لوجود تهديد دائم لبقاء تركيا. وكان يرى أن الغرب المسيحي قد عقد النيّة على تدمير آخر مركز للقوّة الإسلامية. في حين كانت التطوّرات الخاصّة بتركيا تثير بالفعل أذهان المسلمين، شهدت الفترة منذ العام 1910م مستجدّات أخرى كثيرة هزّت عقول المسلمين الهنود.

لقد سبق ذكر أثر مجلة **المنار** وكتابات الشيخ محمد عبده والشيخ رشيد رضا في ذهن آزاد خلال السنوات التي سبقت تأسيس **الهلال**. وعلى أيّ حال، فإن الأفكار الإسلامية لهؤلاء القادة، وجدت مساحة كبيرة على صفحات المجلة منذ صدورها. وكان هناك غرضٌ خاصٌّ من ذلك، وهو أن آزاد أراد أن يُطلع قرّاءَه على أفكار المفكّرين المعاصرين ليستعدّوا إيديولوجياً لنضال طويل الأمد ضدّ الحكومة. إضافةً إلى ذلك، نالت حروب البلقان مساحة بارزة على صفحات **الهلال**[2].

(1) المرجع السابق نفسه.

(2) بي. آر. ننداء المهاتما: الوحدة الإسلاميّة.. الإمبرياليّة والقوميّة الهنديّة، مطبعة جامعة أوكسفورد، بومباي، 1989، ص 105 ـ 106.

لقد أسهمت هذه التطوّرات الدولية أيضاً في تشكيل وجهة نظر آزاد حيال الوحدة الإسلامية التي وجدت لها مساحة كافية على صفحات الهلال التي نادت بتقديم الدعم لتركيا معنوياً ومادياً: «*لقد أصبح من الواجب الديني أن يكون مقرّ الخليفة موضع تقديرٍ واعتزاز كلّ مسلم، بحكم العلاقة الدينية التي تربطهم به، فالحكومة التي تناهض الخلافة، يجب اعتبارها عدواً للإسلام، والتي تبدي لها الصداقة هي صديقة للإسلام، لأن الصداقة والعداوة بالنسبة إلى المسلمين، يجب ألّا تعتمد على الخسائر والمكاسب الشخصية، بل يجب أن تكون من أجل الدين*»[1].

وكان الغرض من هذه المواقف إثارة مشاعر المسلمين ضدّ الحكم البريطاني. لذا يمكن القول إن فكرة آزاد عن الوحدة الإسلامية كانت تنسجم مع القوميّة الهنديّة[2].

وفي إحدى خطاباته التي ألقاها في كلكتا حول الوحدة الإسلامية، بعد اندلاع الحرب العالمية الأولى، أكّد آزاد أن الخلافة ليست مركزاً دينياً فحسب، بل هي بمنزلة مركز سياسي للمسلمين عالمياً: «*كما نعلم، لا يمكن لأمّة البقاء من دون مركز سياسي لها، وإذا كان هناك مركز سياسي للإسلام، فهو يتمثّل في الخلافة*»[3]. وكان آزاد على علم بأن مثل هذا الكلام قد يجلب له تهمة الولاء أو التبعية لنظام خارجي، وكذلك ضدّ المسلمين بشكل عامّ، والمسلمين الهنود بشكل خاصّ. وعلى كلّ حال، لا يمكن أن نتجاهل أن حماسة آزاد كانت أساساً متوجّهة نحو حضّ المسلمين على العمل السياسي ضدّ الحكم البريطاني[4]. ومع ذلك، من الصعب إنكار الحضور البارز للاهتمامات الإسلامية الخالصة في جدول أعماله.

6

عندما اندلعت الحرب العالمية، كان آزاد متعاطفاً كليّاً مع ألمانيا، بسبب تحالفها مع تركيا. وأكّد أن الألمان كانوا أكثر تفوّقاً من البريطانيين في ميدان الحرب، من ناحية

(1) الهلال، المجلد 1، العدد 1، رقم 16، 6 تشرين الثاني (نوفمبر) 1912.

(2) دوغلاس، م. س.، ص 149.

(3) آزاد، خطاب الوحدة الإسلاميّة، خطاب ألقاه آزاد في كلكتا بتاريخ 27 تشرين الأول (أكتوبر) 1914، ملك رام، محرّر، خطب آزاد، ساهيتيا أكاديمي، دلهي، 1990، ص ص 13 ـ 26.

(4) دوغلاس، م. س.، ص 149.

الموارد البشرية والانضباط والتدريب، وأن انحيازه لمصلحة ألمانيا، أثار الشكوك لدى الحكومة عن الرجل وصحيفته، ويقول في. إن. داتا إن موقفه الموالي لألمانيا، كلّفه مبلغ الضمان وقدره 2000 روبية في البداية، ثم اتخذت الحكومة موقفاً صارماً من وجهات نظر الهلال المناوئة لبريطانيا والموالية لتركيا وألمانيا؛ وأصبح ذلك موضوعاً للنقاش في صفحات الصحف الموالية للحكومة، ما حرّض الحكومة على اتخاذ إجراءات ضد آزاد.

تجدر الإشارة إلى أن القراءة في الملفات السريّة للوكالات الحكومية، تخلق انطباعاً واضحاً بأن آزاد كان مشبوهاً لدى الحكومة لبعض الوقت. وقامت وكالات الاستخبارات بمراقبة هذا «الرجل الخطر» عن كثب، منذ أن بدأ احتجاجه قانونياً ضدّ الحكومة لاتخاذها إجراءات بحق صحيفة كامريد بسبب نشرها مقالاً بعنوان خيار الأتراك، وبما أن المقال أثار ضجّة في الدوائر الحكومية، قامت الحكومة بإعادة مبلغ الضمان الذي تمّ إيداعه كرسوم لصحيفتَي كامريد وهمدرد[1].

وكردّة فعل على ذلك، وجّه أبو الكلام آزاد بصفته رئيس تحرير صحيفة الهلال في 30 نوفمبر 1914 نسخةً لكامريد مفوّض الشرطة على سبيل الاحتجاج، وطلب منه إصدار إيصال الاستلام في حال مصادرتها[2]، إذ كان من الممكن لآزاد بعد التأكد من مصادرتها أن يحتجّ على استبداد الإدارة بشكل أكثر تلاؤماً، والطعن في صلاحيّة قرارها بمصادرة الصحيفة[3]. وبناءً على عريضته، تمّ تعيين هيئة قضائية خاصّة من قبل محكمة كلكتا العليا، تحت قانون الصحافة الهندية لعام 1910م، وكان من المقرّر عقد جلستها للإجراء في 1915/1/11[4]. واتّخذت مرافعة الدفاع لآزاد منعطفاً غريباً عندما جادل بأن المقال قد حضّ المسلمين الهنود على إدامة ولائهم للحكومة التي تمّ تشكيلها وفقاً للقانون، حتّى ولو شارك الأتراك في الحرب ضدّ صاحب الجلالة وحلفائه، «*ولا يحتوي المقال على أيّ أمر يثير الغيظ والنفور*»[5].

(1) الملف السياسي الداخلي ايه، فبراير 1915، رقم 265 ـ 292 كيه ودبليو.

(2) المرجع السابق نفسه، ص 19.

(3) المرجع السابق نفسه.

(4) المرجع السابق نفسه، ص 20.

(5) المرجع السابق نفسه، ص 21.

ولكن الرأي الرسمي أكّد أن المقال كان من شأنه أن يثير الغيظ ضدّ الحكومة، وبالتالي رفضت الهيئة القضائية الخاصة بالمحكمة العليا عريضة آزاد بناءً على أسباب تقنيّة[1].

إن كتابات آزاد في صحيفة **الهلال** واحتجاجاته على الإجراءات التي اتّخذت تجاه صحيفة كامريد، أقنعت الحكومة بأن *«رئيس التحرير (مولانا آزاد) يبذل قصارى جهده لإقناع قرّائه بعدم فوز الحلفاء وأن الانتصار سيكون للألمان. ويقوم محمد علي باللعبة نفسها على صفحات همدرد. فعدم الولاء بشكلٍ واضحٍ من هؤلاء الناس، على الرغم من الوعد والوعيد، لهو أمرٌ مخزٍ جدّاً. لذا فإنهم لا يستحقّون الإذن بإصدار الصحف في الوقت الحاضر»*[2].

لم تكن مشاركة مولانا آزاد في المؤامرة التركية والألمانية تخضع للشبهة منذ بدء الحرب، بل منذ شتاء 1911ـ1912 عندما اقترب جاسوس ألماني من أوساط الوحدة الإسلامية و«عاشر» أصدقاء رئيس تحرير **الهلال**[3].

ودفع مثل هذا الاشتباه سي. آر. كليفلاند، مدير المخابرات، إلى اقتراح بأن يتمّ التفتيش في الصحيفة بدقّة، وبالتالي مصادرتها، استناداً إلى أحكام قانون الصحافة، وقانون العقوبات الهندي إذا أمكن ذلك[4]. لماذا كان هذا التحرّش المباشر بآزاد قاسياً إلى هذا الحدّ من طرف الوكالات الحكومية؟ يكمن الجواب عن هذا السؤال في المقالات التي نشرتها **الهلال** في آب (أغسطس) 1914م، والتي تناولت المسرح الحربي بالتحليل، على اختلاف جوانبه، ومشاهد البلدان المتحاربة مع لمسات معادية واضحة لبريطانيا. وكانت ثمّة مقالات نشرتها **الهلال** في أيلول (سبتمبر) 1914م كانت أيضاً مثار قلق شديد لدى السلطات البريطانية.

وأخيراً اعترفت الدوائر الرسمية بأن *«رئيس تحرير **الهلال** رجل خطر، وأن مشاعره الشخصية ربما أدّت به إلى اعتبار ألمانيا صديقة لتركيا، ورأت أنه يجب بذل أقصى*

(1) المرجع السابق نفسه.

(2) الملف السياسي الداخلي ايه، شباط (فبراير) 1915، رقم 178 ـ 204، ص 4.

(3) المرجع السابق نفسه، ص 15.

(4) المرجع السابق نفسه، ص 1.

الجهود لمراقبة أنشطته»[1]. وفي تقييمها العام كان رئيس التحرير أبو الكلام آزاد رجلاً واسع المعرفة، وقادراً تماماً على مناقشة المسائل الاستراتيجية والسياسية من وجهة نظر أعمق[2].

في أثناء الحرب العالمية، أصبحت الهلال، ورئيس تحريرها، مصدر قلق لدى الحكومات الإقليمية المختلفة، مثل البنغال والبنجاب وبيهار وأوريسا، وكذلك الحكومات الأميرية مثل حيدر آباد. وبدأت جميع الحكومات الإقليمية تستفسر عن الحكومة المركزية، ما إذا كانت تقترح اتخاذ تدابير لازمة لوضع حدّ لنشر أفكار آزاد في صفحات الهلال. وأبدى السير ام. او. دوير القائم مقام حاكم البنجاب قلقاً شديداً إزاء زيارة مرتقبة للبنجاب من قبل الشقيقين محمد علي وشوكت علي برفقة آزاد. مشيراً إلى زياراتهم السابقة التي أثارت ضجّة كبرى، وبخاصّة بين المسلمين، أكّد دوير *«إذا ما وجدنا الثلاثة المذكورين في البنجاب، فلن أتردّد في استخدام قانون الحرب لإبعادهم، ولكن الأفضل من ذلك بكثير هو منع تحركاتهم من مقرّهم»*[3].

في نهاية المطاف، بدأ اتخاذ الإجراءات ضدّ صحيفة آزاد في 16 نوفمبر 1914م في مطبعته ومنزله (عنوانه 13ـ14، شارع ماكليود، كلكتا). وفي وقت المداهمة كان آزاد على ما يبدو في دلهي للقاءٍ مع محمد علي[4]. فتمّ ضبط 144 نسخة من الهلال، ما وضع حدّاً للجهود التي كان آزاد يبذلها للتواصل مع إخوانه في الذين حول المسائل السياسية والدينية. وربما كانت الحكومة قد اعتقدت أنها انتصرت عليه، لكن ذلك كان انتصاراً موقتاً، حيث إن إيمان آزاد بقضيته ساعده في الصمود أمام تلك الضغوط.

بعد فترة وجيزة، بدأ آزاد بإصدار صحيفة أخرى هي البلاغ من كلكتا ذاتها (وكان عنوانها، ريبون لين، كلكتا). وصدر العدد الأول منها في 12 تشرين الثاني (نوفمبر) 1915م، واستمرت إصداراتها حتّى آذار (مارس) 1916م عندما تمّ إبعاد آزاد عن كلكتا، نظراً لاستمرار نصحه للمسلمين بالتعليم، وخصوصاً التعليم السياسي الذي يعتبر أساساً لبناء الثقة بالنفس في مقاومة الحكم البريطاني. وأصبح هذا الرجل «الواسع المعرفة»

(1) المرجع السابق نفسه، ص 10.

(2) المرجع السابق نفسه، ص 12.

(3) حكومة الهند، وزارة الداخلية، إجراءات الإيداع السياسي، أيار (مايو) 1915، رقم 3.

(4) المرجع السابق نفسه.

و«الخطر» في الوقت ذاته، أي آزاد، شوكة في خاصرة الحكومة. وقد تمّ إبعاده عن كلكتا في نيسان (أبريل) 1916م بموجب قانون الدفاع عن الهند.

أدّى إبعاد آزاد عن كلكتا إلى توقف مفاجئ لأنشطته السياسية والصحافيّة والأدبية. وفي مدينة رانشي أضطر للعيش في السجن، حيث استحال عليه التواصل مع العالم الخارجي، و لكن السجن هو الآخر، لم يثبط همّته، ووجد نفسه حرّاً حتّى في الاعتقال، ولكن في مجال الأفكار فقط. وكانت رسائله عبر الهلال والبلاغ، والتي صيغت في ضوء روح القرآن الكريم، تتردّد في أذهان القرّاء.

على أيّ حال، كان آزاد مقتنعاً بأن المسلمين يجب أن يستفيدوا من القرآن الكريم بلغة يفهمونها بسهولة، الأمر الذي يقتضي ترجمة معاني القرآن وتفسيره باللغة الأرديّة. وكان آزاد قد بدأ هذا العمل خلال عهده مع الهلال والبلاغ، وأن سجنه في رانشي منحه فرصة الوقت لتأليف «تذكرة»» و«ترجمان القرآن».

الفصل الثاني

بناء الجسور بين الوحدة الإسلاميّة والقوميّة الهنديّة (1919 ـ 1922)

عندما كان أبو الكلام آزاد يكتب في مجلتَي **الهلال** و**البلاغ**، كان وكأنه يسحر عقول قرّائه، حتّى يكونوا مشاركين متساوين في رحلة طويلة للكفاح من أجل الحريّة. وكان ذلك سبباً لأن يكون مشبوهاً في نظر الحكومة البريطانية التي أصبحت تعتبره «رجلاً خطراً» و«متعصّباً» وفي إمكانه تحريض عامّة المسلمين العاديين ضدّ الحكومة البريطانية وشرعيّتها. وعند اندلاع الحرب العالمية الأولى، كانت **الهلال** تشكّل سبباً رئيساً لقلق الحكومة في أن تثير هذه المجلة السخط والاستياء ضدّها[1]، ولاسيّما عندما كانت هذه الحكومة بحاجة إلى أنواع الدعم الممكنة المختلفة في مساعيها للحرب.

خلال السنوات الأولى من الحرب، لم تكن **الهلال** فحسب، بل الصحف الأخرى أيضاً مثل **كامريد** و**همدرد** لمحمد علي و**زميندار** لظفر علي خان، مصدر قلق كبير في الدوائر الحكومية. وكان قد أُثير منذ فترة من الوقت موضوع اتخاذ إجراءات العقوبة ضدّ هؤلاء المحرّرين الذين كانوا يدافعون عن قضية الوحدة الإسلامية، التي كانت تعتبرها الحكومة مناهضة لها. وفي نهاية المطاف، وقَعَ أولاً محمد علي وشقيقه شوكت علي فريسة لهذه القضية، فقد تمّ سجنهما في البداية بمهرَولي[2] ثم نُقلا لاحقاً إلى شيندوارا في ولاية مادهيا براديش، حيث عاشا حياة هادئة لمدّة أربع سنوات. وقد أدّى اعتقالهما إلى احتجاجات واسعة من قطاعات إسلامية. وأعرب آزاد أيضاً عن تعاطفه مع الشقيقين محمد علي وشوكت علي؛ إلّا أنه لم يدرك أن مصيراً مماثلاً كان ينتظره. ففي نهاية شهر آذار (مارس) 1916، صدر في حق آزاد

(1) التقرير السياسي الداخلي ايه، شباط (فبراير) 1915، رقم 265 ـ 292 كيه ودبليو.

(2) مشير الحسن، محمد علي: الإيديولوجيا والسياسة، منوهر، دلهي، 1981، ص 26.

أيضاً حكم بمغادرة كلكتا، ثمّ جاء دور ظفر علي خان الذي كانت صحيفته زميندار مناهضة للحكومة، وكانت جميع هذه الخطوات ناتجة عن خوف الحكومة الذي كان يراودها ويتمثّل في التعبير: «*يجب ألّا نسمح بالكتابات الموالية لألمانيا في الصحافة الهندية، لأنها تنتشر إلى أبعد مدى وتعطي انطباعات ضالّة وخطرة في كلّ من الهند وتركيا*»[1].

بالنسبة إلى آزاد، كان إبعاده عن كلكتا بمنزلة السجن. ولكن السؤال الذي يطرح نفسه هو، إلى أين سيُرسَل؟ خلال مدّة قصيرة، ومنذ بداية صدور الهلال، لم يكسب آزاد في نظر الحكومة إلّا السمعة السيّئة. ومعظم التقارير التي أُعِدت عن آزاد وصفته كما سبق آنفاً، بأنه «رجل خطر» و«متعصّب»، «وفي إمكانه تحريض عامّة المسلمين». في مثل هذا الوضع لم تكن ترغب أيّ حكومة من الحكومات الإقليمية بإيواء آزاد كسجينٍ سياسي. ومن تلك الحكومات، كانت حكومات بومباي، البنغال، الأقاليم المتحدة، البنجاب ودلهي: «*اعتبرت الحكومات المحلّية الرجل خطراً، ولذلك فإن هذا التعامل معه كان حذراً بحسب زعمها*»[2].

كان من المأمول أن تقبله حكومة مدراس أو حكومات أقاليم وسط الهند، لأن آزاد لم يكن يُعتبر فيها خطراً إلى هذا الحدّ[3]. وكانت تناقَش آنذاك مسألة السماح له باختيار الإقامة، إمّا في رانشي أو بوروليا في ولاية بيهار، وذات مرّة تعهّد آزاد بالتزامه «السلوك الهادئ» عندما استجوبه «ضابط داهية»[4]. وفي نهاية المطاف تمّ الاتفاق، وبمبادرة من حكومتَي بيهار وأوريسا، على أن يقيم آزاد في مورابادي في ضواحي رانشي[5]. وكان على الرجل أن يقضي هناك أربع سنوات من حياته، لم يكن فيها من الدراما السياسية أيّ شيء، بل كانت مفعمة بالتأمّلات والهدوء.

وحتّى بعد سجن آزاد في رانشي، ظلّت الحكومة لا يقرّ لها قرار تجاه سلوكه. والهدوء الذي واصله كان شرطاً وحيداً لعدم خضوعه «للإقامة الجبريّة». وثمّة دراسة

(1) التقرير السياسي الداخلي ايه، شباط (فبراير) 1915، رقم 178 ـ 204.

(2) التقرير السياسي الداخلي ايه، أيار (مايو) 1916، رقم 455 ـ 456.

(3) المرجع السابق نفسه.

(4) المرجع السابق نفسه، ص 3.

(5) المرجع السابق نفسه.

تُفيد أن مولانا أبا الكلام آزاد ربما تلقى رسالة تحذير من ضابط كبير يفيده فيها أن التعامل معه في المستقبل سيكون رهناً بتصرّفاته[1].

وأيُّ ضمانٍ كان آزاد يستطيع أن يعطيه للحكومة بشأن تحرّكاته؟ وفي الواقع ربما كان آزاد أيضاً يتوق لحياة عزلة لبرهة من الوقت. فقبل إطلاقه صحيفة **الهلال**، كان يسافر إلى أنحاء البلاد، وعلى نطاق واسع، إمّا لتحرير صحيفة أو لحضور مؤتمر تعليمي. ومع نشر **الهلال**، تضاعفت مسؤوليات آزاد، وبالتالي حُرِم من متّسعٍ من الوقت كان سيتيح له مزيداً من الراحة والتأمّل، الأمر الذي كان يتوق إليه حسبما نعرف من بيانه: «*منذ فترة طويلة كنت أتطلّع إلى طمأنينة القلب وحرّيّة الفكر والعمل، ولكن ضغط المسؤوليات، وتشابك العلاقات، لم يسمحا لي أبداً في ذلك، والآن حان وقت أخذ الراحة*»[2].

وفي **مورابادي** مسكن قبائل موندا واوراون، وجد آزاد نفسه محروماً مما حظيَ به في **كلكتا** من راحة إقامة وصحبة مثقّفين. وعلى الرغم من ذلك، أكّد وبتعبيرٍ فلسفي: «*كنتُ أتطلّع إلى طمأنينة القلب وحرّيّة الفكر والعمل*». كان آزاد يحتاج إلى متّسع من الوقت للتفكير في أيّ موضوع يختاره والكتابة عنه، وبالفعل فقد قام بذلك. لكن في ما يتعلق «*بالعمل*»، كان آزاد يدرك حدود تحرّكه في سياق إقامته هناك، حيث إن الوكالات الحكومية كانت تراقب «*رجلاً خطراً*» عن كثب. وبالتالي، فإنه من الصعب تحديد متى أدلى آزاد بهذا البيان. وربما لم يتحقق تطلّع آزاد إلى حرّيّة العمل السياسي، لأن الحكومة كانت جادّة بشأنه تماماً. وقد ذُكر في أحد تقارير الحكومية السريّة، «كان آزاد متورّطاً تورّطاً عميقاً في «مؤامرة الرسائل الحريرية»[*]. وقد تمّ سجنه في رانشي، وكان قبل كلّ شيء يخضع لقيود عدّة في إطار قانون الدفاع عن الهند، ولكنها ألغيت لاحقاً، شريطة ألاّ يغادر المكان من دون موافقة الحكومة المحلّية»[3]. وكان قرار الحكومة صارماً حوله، إلى درجة أن مراسلاته الشخصية كانت أيضاً تخضع للمراقبة والتدقيق[4].

---

(1) اتش. وهيلر، وكيل الحكومة الهنديّة إلى السكرتير الخاصّ برئيس الوكلاء، 20 أيار (مايو) 1916م.

(2) كما جاء في عرش ملسياني، أبو الكلام آزاد، قسم المطبوعات، دلهي، 1976، ص 27.

(*) وهي حركة قام بها علماء ديوبند للحصول على الدعم والمساندة من الخلافة العثمانيّة وألمانيا الإمبرياليّة وأمير أفغانستان في كفاح الهنود من أجل الحريّة خلال الفترة 1913 ـ 1920. وكانت الرسائل تُكتب على قماش الحرير فكانت سبباً لتسميتها بحركة الرسائل الحريريّة، ويُسمّيها الإنكليز مؤامرة الرسائل الحريريّة (المترجم).

(3) حكومة الهند، التقرير السياسي ايه، رقم الإجراء من 180 إلى 192، تشرين الثاني (نوفمبر) 1919.

(4) المرجع السابق نفسه.

ولـم تكن القيود المفروضة عليه لتخفف تحت أيّ ظرف من الظروف[1]. وازداد قلق الحكومة تجاه آزاد، نظراً لشروط محادثات السلام مع تركيا، التي كانت من المرجّح أن تكون صارمة جدّاً. وأيّ حديث عن إفراج آزاد، لم يكن مسموحاً به، حيث إن ذلك كان يُعتبر من المخاطر الأمنيّة الجسيمة[2].

هل كان بإمكان آزاد أن يتمتّع بحريّة الفكر والعمل تحت عيون الحكومة الساهرة؟ ربما كان التمتع بحريّة الفكر ممكناً، ولكن حريّة العمل، فإن ثمّة إشكاليّات حولها، لأن الحكومة، وفي أحسن أحوالها، كانت تسمح لآزاد بالقيام ببعض الأنشطة الدينية، التي ليس لها أيّ تأثيرٍ مباشرٍ على التطوّرات السياسية المعاصرة. والسؤال الذي يطرح نفسه هنا، أيّ أفكار كانت تراود آزاد خلال أيّام إقامته في رانشي؟

عندما حلّ آزاد في رانشي للإقامة، بدا وكأنه كان كئيباً، بسبب تطوّرات الحوادث. كان أكثر قلقاً إزاء مجلته **البلاغ** التي بدأ بإصدارها فور إغلاق **الهلال**. وبعد وصوله إلى رانشي، كتب آزاد إلى السيد سليمان الندوي: «*إنني قد وصلت للتوّ إلى رانشي، والبلاغ يجب أن تبقى وتستمر*»[3]. وطلب منه بأن يكتب مقالاً بثمانية أعمدة كلّ أسبوعين. كما طلب من مولوي عبد السلام أن يكتب مقالاً بالحجم نفسه لـ **البلاغ** أيضاً. «*وهكذا ثمّة صيغتان جاهزتان بسهولة، وإنني سأكتُبُ بنفسي الصيغة الثالثة المتبقّية*»[4]. وعلى الرغم من أن إرادة آزاد كانت على أفضل ما يرام، إلّا أنه لم يكن في الإمكان إصدار أيّ عدد من المجلة بعد إخراج آزاد من كلكتا.

إخـراج آزاد من كلكتا خلـق نـوعاً من الـذعر فـي نفـوس أولـئك الـذين كـانـوا يراسلونه سابقاً. وفي إحـدى المناسبات حـدث أن أعـرب آزاد عن ملاحظة بأنه لا يكتب رسائل إلى الناس، ما لم يستلم منهم رسائل في المقابل. ومنذ ذلك الحين، بـات بعضهم ممن كـان يراسلـه حـذراً من الـجهات الـحكومية التي كـانـت تحرص أشـدّ الـحرص على مراقبة مراسـلات آزاد[5]. ولـكنه لـم يمتنع عـن الـمراسـلات مع

(1) المرجع السابق نفسه.
(2) المرجع السابق نفسه.
(3) رسالة إلى السيّد سليمان الندوي، رقم الرسالة 11، غلام رسول مهر، محرّر، تبركات آزاد، أدبي دنيا، دلهي، 1963، ص 112.
(4) المرجع السابق نفسه.
(5) المرجع السابق نفسه، رقم الرسالة 13، ص 115.

الذين كان يهمّه أمرهم حقاً. على سبيل المثال، واصل مراسلاته مع السيد سليمان الندوي حول العديد من المسائل الأكاديمية، وأظهر اهتماماً كبيراً بأنشطة دار المصنفين[1]. ونصح الندوي بعدم قطع الروابط مع هذا المركز التعليمي الذي أنشاه العلّامة شبلي.

ثمّة اعتقاد عامّ بأن الشغل الشاغل لآزاد في أثناء إقامته في رانشي، كان كتابة «تذكرة» والبدء في عمله الرائع «ترجمان القرآن»[2]. وعلى عكس ذلك، لم يبقَ آزاد صامتاً ومن دون عمل، في رانشي، بل انغمس في العديد من الأنشطة. لم تكن رانشي مكاناً مغرياً بالنسبة إلى المثقفين الهنود، لكن وجود مولانا أبو الكلام آزاد فيها، أعطاها هذه القيمة، إذ بدأ الناس يلتفون حوله. وبدأ هو بالتدريج بإلقاء خطب الجمعة في أحد مساجدها، والتي لم تستقطب سكّاناً محلّيين فحسب، بل في كثير من الأحيان، كان يفد إليها الناس من أماكن بعيدة، وحتّى من كلكتا نفسها[3].

أسّس مولانا آزاد نادياً في رانشي باسم انجمن ـي ـ إسلامية (النادي الإسلامي) وأُنشئت مدرسة لاحقاً برعاية النادي نفسه. لم يكن القيام بمثل هذا العمل سهلاً بالنسبة إلى آزاد، ذلك أن رانشي كانت مكاناً جديداً عليه، وكانت ندرة الموارد تعرقل أيّ مشروع من هذا النوع. وعلى أيّ حال، فقد اكتسب آزاد حتّى ذلك الوقت من الشهرة والقبول ما جعل مناشداته لدعم هذا المشروع، أو غيره، تلقى استجاباتٍ حارّة بين صفوف المسلمين والهندوس على السواء[4]. ولهذا المسعى أتاه الدعم المالي من كلكتا أيضاً، وهي مدينة حافلة بأتباع آزاد الأثرياء.

نشأ خلاف في تلك الأيام بين الأحناف والمؤيّدين لأفكار الشيخ محمد بن عبد الوهاب. أصبح المسلمون بشكل عامّ مُعرَضين للتأثر بأنواع مختلفة من الأفكار الدينية، إلّا أن مولانا آزاد، الذي ألقى الضوء على هذه المسألة كثيراً من المرّات واتّخذ موقفاً مستقلاً بشأنها، بدا أقرب إلى أفكار الشيخ عموماً، فوُجّهت إليه انتقادات كثيرة

(1) المرجع نفسه، رقم الرسالة 17، ص 122 ـ 123.

(2) سهيل عظيم آبادي، مولانا آزاد في رانشي (مولانا آزاد رانشي مين): رسالة الوطن (بيام ـي ـ وطن)، العدد الخاص حول آزاد، دلهي، 1977، ص 69.

(3) المرجع السابق نفسه.

(4) المرجع السابق نفسه، ص 9.

وصفته بأنه غير مقلّدٍ (خارج على المذاهب الأربعة). على أيّ حال، هدأت وتيرة هذا الجدل عاجلاً[1].

وكان مولانا آزاد يلتقي – من ضمن نشاطاته الأخرى ـ بعددٍ هائل من الزوار الذين كانوا يأتون إليه في رانشي، من بينهم رجال ينتمون إلى تياراتٍ سياسية مختلفة وعلماء دين من طوائف مختلفة، وحتّى الكثير من الطلبة. وكان من زوّاره أيضاً، أولئك الذين يسألونه المساعدة المالية التي كان يعطيها لهم بسخاء، على الرغم من أنه لم يكن يتمتع هو نفسه برفَهِ العيش والقدرة المالية. فبدل الراتب الذي كان يُدفع له من الحكومة لم يكن كافياً حتّى لتغطية نفقاته على الكتب والمجلات[2]. مع ذلك، لم يُبدِ آزاد بأيّ ضيق مالي، وظلّ واسع العطاء للمحتاجين. وبشكل عامّ، كان لوجود آزاد في رانشي، التأثيرُ العميق في الحياة الروحية والثقافية لأهل المدينة.

خلال أيام حياته الهادئة نسبياً في رانشي، كان آزاد على اتصال بالأصدقاء وغيرهم من النخب الذين تمتّع بصحبتهم الفكرية. والرسائل التي كتبها آزاد من رانشي توحي بأنه كان على اتصال بالتطوّرات السياسية الحاصلة في البلاد. والمراسلات التي كتبها من رانشي قد لا تدلّ على أي ترتيب زمني، إلّا أنها تفيد بأن آزاد ظلّ يلقي الضوء، من وقتٍ إلى آخر على القضايا المحوريّة في البلاد. على سبيل المثال، أيّد في إحدى رسائله الموجّهة إلى مولوي محي الدين أحمد القصوري القضية العادلة التي من أجلها بدأ غاندي «المقاومة اللاعنفية ضد قانون روولات»، فكتب: «*يجب على الجمهور أن يشارك في ذلك*»[3]. مع ذلك ظلّ مولانا آزاد يشكّك في استقامة زعماء هذه المقاومة. فعلّق ذات مرّة: «*باستثناء غاندي، لست متأكداً من صمود ومثابرة أولئك الذين يبدو أنهم قد وقّعوا على المَوثِق، وقبل كلّ شيء، فقد استقال السيد شارما بالفعل، وعلى الرغم من استقالته، لا يزال السيد مادان موهان مالافيا يُنظّر في المجلس. ولو استقال عشرون عضواً فقط، لكانت قد اهتزّت الإدارة البريطانية في الهند في غضون ليلةٍ أو ضحاها، دعونا ننتظر ونترقّب ما سيحدث....*»[4].

---

(1) المرجع السابق نفسه.

(2) المرجع السابق نفسه.

(3) رسالة آزاد إلى مولوي محي الدين القصوري، من دون تاريخ، ويعتقد المحرّر أن الرسالة كُتِبت في زمن نهاية سجنه في رانشي، غلام رسول مهر، م. س.، ص 20.

(4) المرجع السابق نفسه، ص 22.

كان إصدار قانون روولات محاولة يائسة من الحكومة البريطانية في الهند، في الوقت الذي قدّمت فيه الجماهير الهندية دعمها المادي والمعنوي للحكومة في جهودها الحربية، آملةً أن طموحات الهنود ستنال اهتماماً كافياً. وبدلاً من ذلك، فإن الحكومة فرضت قانون روولات في محاولة منها لتضييق الخناق على الحقوق المدنيّة للهنود. وأثار ذلك إدانة واسعة بين الهنود على طوائفهم المختلفة؛ وفي النتيجة، قرّر غاندي إطلاق صرخة احتجاج عامّة. ومن المعروف عموماً أن روولات ساتياغراها (المقاومة اللاعنفيّة ضدّ قانون روولات) كانت أوّل محاولة لإطلاق احتجاجات في جميع أنحاء البلاد. وكانت أوّل محاولة كبرى قام بها الهنود للظهور بمظهر المجتمع السياسي[1]. يحدّد دعم آزاد المعنوي لهذا الاحتجاج، على الرغم من كونه في السجن، ميوله السياسية التي كانت ستزداد قوّة على قوّتها خلال الأيام التالية.

وخلال مسيرة هذا الاحتجاج، حدثت مذبحة جليانوالا باغ في 13 نيسان (أبريل) 1919 وظهر للعيان الطابع الدموي الوحشي للحكم البريطاني، ما حرّك عواطف الهنود وأثار غضبهم. وعلّق آزاد على هذا الحادث بعد مدّةٍ طويلة من الزمن تعليقاً مؤثّراً، قال: *«هذه هي الأرض التي أعطت حياة جديدة لنضالنا من أجل الحرّية. سالت دماء الجميع معاً، هندوساً ومسلمين وسيخاً، ما قدّم لنا فرصة جديدة للحياة. لقد مرّت عشرون سنة منذ وقوع الحادث، ونحن نجتمع هنا لإحياء ذكرى ذلك الحادث. وهذه هي المناسبة لتذكير إخواننا، هندوساً ومسلمين وسيخاً، ما إذا كانوا قد حفظوا هذه الذكرى، ورسالة تلك المأساة أو قد نسوا تماماً تضحيات هؤلاء الناس»*[2].

بدأ النادي أنجمن - ي- إسلامية الذي أسّسه مولانا آزاد في ظلّ أوضاع مالية قاهرة يزدهر في غضون فترة قصيرة. وفي الحقيقة روى آزاد ذات مرّة لـ جي. آر. ميهر أنه جمع في بداية الأمر حفنة من الطحين لتلبية مصاريف إدارة النادي. غير إنه سرعان ما استقرّت مصادر الدخل، وجاء موعد تنظيم الاحتفال السنوي. وفي هذا الاحتفال دعا مولانا وبإلحاح السيّد سليمان الندوي إلى رانشي والتمس

(1) رافيندر كومار، محرّر، مقالات حول السياسات الغاندية: روولات ساتياغراها للعام 1919، مطبعة كلاريندون، لندن، 1971، ص 16.

(2) صحف ورسائل مولانا آزاد، متحف ومكتبة نهرو التذكاري (NMML)، نيودلهي.

منه المشاركة: *«مشاركتكم ضرورية جداً، فمهما يكن الأمر، عليكم الحضور، وسيؤذيني عدم مجيئكم»*[1].

وكان من المزمع عقد هذا الاحتفال بين 24 و26 تشرين الأول (أكتوبر) 1919، وكانت حماسة آزاد الكبيرة للاحتفال ملحوظة بوضوح، كما يبدو في الرسالة المذكورة، والهدف الرئيس وراءه كان نشر التعليم، بما فيه التعليم السياسي بين إخوانه في الدين. بعدها أعرب آزاد عن أسفه لأن ولاية بيهار لم تظهر أيّ حماسة تُذكر تجاه هذه المساعي. وفي إحدى جلسات الاحتفال السنوي، أراد السيد سليمان الندوي[*] أن يسلّط الضوء على الإنجازات الأكاديمية لولاية بيهار، ليكون ذلك بمنزلة تذكير لشعبها[2].

وكان الدافع وراء كل هذه الأنشطة لآزاد نشر توجيه التربية الإسلامية بين إخوانه في الدين خصوصاً في رانشي. حاول ذلك حفاظاً على الصورة التي قدّمها لنفسه أنه كان باحثاً إسلامياً وملتزماً بالتمسّك بالمثل العليا الإسلامية في حياته العامّة، وكذلك في حياته الخاصّة. وأكّد في إحدى رسائله التي كتبها من رانشي رداً على الاعتراضات القائلة بأن حججه غير مستمدة من القرآن الكريم، بأنه لم يقل شيئاً من خارج القرآن[3]. وكرّر الشيء نفسه، مع تركيز أكبر: *«ما لم أفقد سيطرتي على لساني، من المستحيل أن أقول شيئاً قد يكون مخالفاً للقرآن»*[4]، *«ومضى آزاد يتحسّر على أن المراسل شكّ في صدقه لجهّة أن حججه لا تقوم وفق تعاليم القرآن الكريم»*[5].

وقال مولانا آزاد في الرسالة نفسها بأنه ليس رجلاً لا عمل له. وعلى حدّ تعبيره: *«أشعر بعض الأحيان بأنني عاجز، صدّقوني قد تطوّر لديَّ مثل هذا الشعور لأوّل مرّة، زوجتي ليست على ما يرام، ولقد تلقيتُ برقية عن مرضها، على أيّ حال، أؤمن بأن الله*

(1) من آزاد إلى سليمان الندوي، من دون تاريخ ولكن يبدو أن الرسالة كتبت في آب (أغسطس) أو أيلول (سبتمبر) من العام 1919، غلام رسول مهر، محرّر، م. س.، ص 128.

(*) السيّد سليمان الندوي كان ينتمي إلى ولاية بيهار (المترجم).

(2) المرجع السابق نفسه.

(3) رسالة كتبت من رانشي (اسم الشخص غير واضح)، 20 أيار (مايو) 1919، صحف آزاد، متحف ومكتبة نهرو التذكاري (NMML)، ص 1.

(4) المرجع السابق نفسه، ص 2.

(5) المرجع السابق نفسه.

قد أعطاني من الشجاعة ما يكفي لتحمّل مثل هذه المآسي، وأنا واثق من أن هذه الأمور لن تقوّض عزيمتي»[1].

يبدو أن الرسالة المذكورة كانت فريدة من نوعها، حيث تحسّر فيها آزاد على سجنه في رانشي، ولأن ذلك أيضاً منعه من أداء العديد من واجباته. في حين أن معظم رسائله الأخرى، كانت تتحدث عن مناقشاته في قضايا سياسية وأكاديمية فقط، ونادراً ما تبدي أيّ شعور بالتحسّر.

ثمّة أمر بدا آزاد يتحسّر فيه على سجنه، وهو كتاب «تذكرة» الذي ألّفه في الشهور الأولى من السجن. وفي مكان آخر عبّر عن شعوره: *«بينما كنتُ أكتب هذا، وضعتُ نفسي مع كلّ شيء بعيداً في مكان يُقال له مورابادي، في ضواحي مدينة رانشي»*[2]. وفي مكان آخر، وبالحجم نفسه، أعرب عن مشاعره المماثلة ولكن بطريقة مختلفة بعض الشيء: *«للمرّة الأولى يبدو لي أن بركات رمضان، شهر الصيام ومتعة الصلاةِ جماعةً تفوتني، والآن، فإن قلبي بات في وضعيّةٍ غير مريحةٍ كثيراً»*[3].

وعلى الرغم من كلّ نوبات الاكتئاب التي تعرّض لها آزاد، فقد عاد يسعى إلى دحض هذه المشاعر. قال مرّة بملء الثقة: *«إذا كان عليّ البقاء، بطريقةٍ أو أخرى، لفترةٍ أطول في هذا السجن، فيجب أن أبدأ العمل من هنا، وقد شهد العالم شيئاً من عملي عندما كان لديّ وقت. أمّا الآن، فإن مسألة الاختبار الحقيقي تكمن في أن أعمل وفق أوضاع السجن المرهقة»*[4].

سعى آزاد جاهداً لتحقيق بعض أهدافه المنشودة، ولكن الأكثر تميّزاً منها كانت كتابة «تذكرة». وعلى الرغم من الجهود التي بذلها على المستويات المختلفة، لم تعزف نفسه البتة عن العمل الإبداعي. ولكن بسبب عزلته، لم يعد ممكناً له أن يكتب «تذكرة» التي وُصفت بأنها عبارة عن سيرة ذاتيّة من خلال الرموز. ولكنها في الحقيقة لا تتضمّن وجهاً من وجوه الحياة الشخصيّة لآزاد. إنه فضّل أن يكتب فيها حول أجداده العظماء

(1) المرجع السابق نفسه.

(2) آزاد، تذكرة، ساهيتيا أكاديمي، دلهي، 1993، ص 333.

(3) المرجع السابق نفسه.

(4) المرجع السابق نفسه، ص 336.

أكثر من أيّ أمرٍ آخر. ربما كان السبب وراء ذلك، أولاً، أن يُطْلِع العالم على ما حققه أسلافه من الإنجازات الكثيرة في مجال التعليم والدراسات الدينية. وثانياً، وبالدرجة نفسها من الأهميّة، أراد أن يكسب اعترافاً مضاعفاً بكونه يشكّل امتداداً لتلك العائلة الشهيرة. وهذا الشعور ربما ران بثقله الكبير على ذهنه لبعض الوقت. وقد لاحظ مالك رام، رئيس تحرير «تذكرة» في مقدّمتها، *«ويبدو أنه (أي آزاد) أراد أن يقدّم نفسه بأنه ينحدر من سلالة مثقفين من الماضي، ويريد أن يحمل رسالتهم إلى العالم بشكلٍ عامّ وإلى المسلمين بشكلٍ خاصّ ليقتدوا بهم»*[1].

وفي ما يبدو، وقع آزاد فريسة للتناقضات عندما قام بمدح إنجازات أسلافه. على سبيل المثال، يقول في التمهيد: *«يجب أن تؤخذ في الاعتبار إنجازات المرء نفسه ولا إنجازات أسلافه»*. ويضيف *«يجب أن نكون مثل أولئك الذين تنال أسرتهم الاعتراف بسبب إنجازاتهم بدلاً من أن يعتمدوا على أسرتهم في أيّ اعتراف بهم»*[2]. وعلى أيّ حال، عند وصفه مجمع الثلاثة تيارات للعلم من أسلافه، يبدو أن مولانا آزاد يناقض نفسه، حيث يقول *«شكّلت ثلاثة تيارات معاً من الأسر الأكثر شهرة مجد أسلافي. وإذا كانت إنجازات أيّ أسرة لها أهميّتها، فيمكنني بالتأكيد أن أطلق العنان لنفسي للإعراب عن مجد أسرتي التي قد تُوجّه إليها اتهامات الغطرسة»*[3].

وفي حين جعلته إنجازات أسلافه فخوراً جداً من ناحية، فإنه من ناحية أخرى، أعطى اهتماماً كبيراً لمسألة التركيز على الثوابت الإسلامية المثاليّة للمرء، والاعتراف به، بسبب أدائه مثل تلك الواجبات وتحقيقه الإنجازات. وعلى الرغم من هذه المفارقة، يبدو أن اعتزازه بإنجازات أسرته يطغى عليه عندما يصف والدته وأسرتها، بالقول: *«كانت والدتي ابنة أخ الشيخ محمد بن ظاهر الوتري الذي كان مفتي المدينة المنوّرة»*[4].

وبما أن الشيخ محمد الوتري كان له نصيباً وافراً من الإنجازات، فقد تحدث عنه آزاد باعتزازٍ كبير، ولكن غاب عن روايته تماماً ذكر والد أمه، الذي ربما لم يكن من

(1) المرجع السابق نفسه، المقدّمة، ص ص 10 ـ 11.

(2) المرجع السابق نفسه، ص 26.

(3) المرجع السابق نفسه.

(4) المرجع السابق نفسه، ص 25.

أصحاب الامتيازات. وبالتالي، فمن الواضح تماماً أن آزاد اختار متعمّداً وبعناية، من أجداده، من كانوا أكثر تفوّقاً بأيّ نوع للكتابة عنهم، ولم يذكر بقيتهم.

بصرف النظر عن هذه التصريحات الشخصية المحضة عن أسلافه، يطرح آزاد أموراً حيويّة عدّة للنقاش. على سبيل المثال، قال بخصوص سيرة النبي محمد (ص) إن كثيراً من العلماء لم ينتبهوا إلى حقيقة أن سيرة النبي يمكن صوغها بسهولة على أساس المعلومات الواردة في القرآن الكريم فقط. وتساءل بتعجب: «*كما أن القرآن لا يعتمد على أي مصدر خارجي للتأكد من صحته، فهل ليس من المهمّ إيجاد الطريقة نفسها لإعداد سيرة صاحبه، أيّ محمد صلى الله عليه وسلّم؟*»[1].

وبعد تساؤله هذا، لم ينتظر برهة، حتّى أجاب عن سؤاله المتعلق بحياة النبيّ الكريم: «*إنه لو اختفت جميع كتب تاريخ الإسلام وبقي القرآن الكريم فقط، فسيكون من الممكن كتابة سيرته صلى الله عليه وسلّم*»[2].

وكان آزاد يعتبر القرآن الكريم مصدراً رئيساً للسيرة النبويّة، ولم يحاول إطلاقاً كتابة سيرة النبي (ص) في «تذكرة»، خلافاً لاعتقاده[3]. وفي واقع الأمر، فإن العمل الذي قام به تمثّل في صوغ الأسئلة المختلفة التي يمكن اعتبارها الحجر الأساس في أيّ دراسةٍ تتعلق بالسيرة النبويّة، مثلاً، «*من كان هو؟ كم كان عمره؟ في أيّ بلد ولد؟ كيف كان مظهره؟ كيف كانت أحوال أتباعه؟ كيف تعامل مع العالم وكيف تعامل العالم معه؟ كيف أمضى حياته في الخلوة؟ كيف كانت ظروف حياته عندما رحل عن هذا العالم؟*»[4].

وفقاً لآزاد يمكن الإجابة عن هذه الأسئلة بسهولة في ضوء القرآن الكريم. وعلى حدّ تعبيره، «*أيّ معلومة مطلوبة يمكن الحصول عليها من القرآن نفسه. ومن أجل ذلك، لا يعتمد القرآن الكريم على أيّ سند آخر*»[5]. وفق ما سبق، يبدو مثيراً للانتباه القول إن طرح أسئلة حيويّة يمكن أن يكون أمراً جذّاباً لكُتّاب السيرة النبويّة. وعلى أيّ حال، كان

(1) المرجع السابق نفسه، ص 204.

(2) المرجع السابق نفسه، ص 206.

(3) في. ان. داتا، مولانا آزاد، منوهر، دلهي، 1990، ص 98.

(4) آزاد، تذكرة، م. س.، ص 206.

(5) المرجع السابق نفسه.

غرض آزاد من صوغ هذه الأسئلة، استكشاف ما إذا كان ممكناً إعداد بيانات تتعلق بسيرة النبي الكريم، ربما على عكس ما ادّعى به في. إن. داتا[1].

لم يكن تناول صوغ البيانات لسيرة الرسول محمد صلى الله عليه وسلّم إلّا جانباً واحداً من الجوانب الكثيرة في «تذكرة». وكانت هناك قضايا أخرى كثيرة تناولها مولانا آزاد بجديّة، وليس من المستغرب أن أغلبيّة هذه القضايا كانت تتعلّق بشكلٍ أو بآخر بالإسلام والأحوال الاجتماعية السياسية للمسلمين بشكل عامّ. وفي هذا السياق، اهتمّ آزاد اهتماماً بالغاً بالمسلمين الذين يتبعون «طريق الحق» الذي حدّده الإسلام في جميع مجالات الحياة. أعرب بوضوح عن تفضيله فهم الإسلام من النصوص القرآنيّة لا من التصوّف وطرقه. وكان بذلك يعلن أنه لا يفضّل ثقافة المشيخة الصوفيّة التي كان شاهداً عليها في الفترة التي كان فيها والده على قيد الحياة. وفي «تذكرة» أوضح آزاد: *«المشكلة في الهند تتمثل في أن كلّ شخصٍ تحت تأثير التصوّف، لا يمكن أن يعتبر أيّ شيء كاملاً ما لم يقم على أساس مرجع له، مع ذلك، فإن التصوّف نفسه يفرض هيمنته على الأرجاء»*[2].

ومضى يقول، *«يبدو أن البلد بأكمله لا يعرف الشريعة، وأن كلّ شخص تهمّه المشيخة الصوفيّة ومن هو قائم عليها ليس إلّا»*[3].

ويظهر أن آزاد واصل جدول الأعمال نفسه الذي كان قد اتخذه ما قبل الهلال والبلاغ؛ فالإسلام لا يعني مجرد وسيلة لتحقيق الغرض الروحي فحسب، بل هو مصدر للمبادئ التي تعزّز إمكان تنظيم مجتمع إسلامي؛ وبغياب ذلك الإمكان، فإن ظاهرة الفساد تصبح أمراً محتّم الحدوث في ثلاث مراحل: *«أولاً، أهل التقوى لا يقدرون على جذب الآخرين؛ ثانياً، لا يتبع الناس الصراط المستقيم، وهم يمنعون عنه الآخرين؛ وثالثاً، تأتي مرحلة فقدان التمييز بين الخير والشر»*[4].

---

(1) داتا، م. س.، ص 98، ادّعى داتا بأن آزاد ربما كان *«يرغب في تأليف سيرة النبي صلى الله عليه وسلّم»*.

(2) آزاد، تذكرة، م. س.، ص 266.

(3) المرجع السابق نفسه.

(4) المرجع السابق نفسه، ص ص 284 ـ 285.

لم يفت آزاد أبداً الاهتمامُ بالإسلام، وكذلك ببعض قضاياه ذات الصلة كموضوع مركزي. وكان حريصاً على مراقبة ما يحدث من تطوّرات مختلفة في مجال التعليم الإسلامي ونشره وتطويره في الهند. ففي هذا الصدد، يتحدث آزاد عن أحد أسلافه مولانا جمال الدين، الذي نال شهرةً عريضة ومكانةً مرموقة في علم الحديث كمحدّث في عهد الإمبراطور أكبر. ويمكن وصفه بأنه كان ممن لهم اليد الطولى في نشر العلوم الإسلامية في الهند[1].

في النهاية، عاد آزاد يتحدث عن نفسه بإيجاز، الأمر الذي كان الغرض الأصلي من تأليف «تذكرة». وكانت الفكرة ألّا يعطي صورة واضحة عن التفاصيل المتعلقة بسيرته الذاتيّة، ويتحدث، بدلاً من ذلك، عن تجاربه الشخصية المحضة، مثل تيهه في صحراء العواطف، وعودته من كلّ ذلك إلى العالم الحقيقي لإيجاد طريق لاكتشاف شخصه. وكان يقول: «*النجاحات التي حققتها في حياتي لست مديناً فيها لأحد، حتّى لأسرتي، لأن كلّ ذلك كان نتيجة للاضطرابات العاطفية في حياتي التي كانت مؤلمة جداً، وكان هذا الداء ذاته هو الدواء الشافي لي*»[2].

كان آزاد صريحاً في بيانه عن شخصه، وأنه قد بدأ وحده رحلةً، باحثاً عن الحقيقة، وأدرك فيها أنه لم يكن مديناً، لا لأيّ فرد ولا حتّى لأسرته، وبالتالي فإنه يدلي ببيان رفيع حيث يقول: «*إنه هو (الله) الذي فتح باب المعرفة، وإنه وحده هداني إلى طريق العمل*»[3].

ألّف آزاد «تذكرة» خلال المرحلة الأولى من أيام سجنه في رانشي. ومهمّته الأخرى الأكثر أهميّة التي تعهّد بإنجازها، كانت تأليف «ترجمان القرآن» والتعليق عليه. ولكن لم يكن في إمكانه إنجاز عمله خلال إقامته هناك، وأن أيّ جزء منه قد أكمله، ضاع خلال عمليات التفتيش المتكرّرة في منزله. فقد فُقدت مخطوطة «ترجمان القرآن» خلال إحدى تلك العمليات. تألّم آزاد بشدّة[4] وتخلّى عن جهده تجاه التأليف لفترة طويلة.

(1) المرجع السابق نفسه، ص 301.
(2) المرجع السابق نفسه، ص 330.
(3) المرجع السابق نفسه.
(4) ملسياني، أبو الكلام آزاد، م. س.، ص 30.

أزعج سجن آزاد عدداً كبيراً من المعجبين به ومؤيّديه. ونظّموا سلسلة من الاجتماعات في مدن عدّة شمال الهند للاحتجاج على سجنه ورفع أصواتهم الداعية للإفراج عنه[1]. وقد صرّح آزاد عن ذلك في «تذكرة»: «*لم يدّخر أصدقائي وبعض المعجبين بي أيّ جهدٍ للمطالبة بالإفراج عني. وقد جُمع 60 ألف توقيعٍ، ربما لأول مرّة على مستوى تقديم مذكّرة. واطّلعت على أن العديد من أعضاء الحكومة أدركوا أيضاً خطأهم. حتّى إن اللورد كار مايكل، أعرب عن استعداده للإفراج عنّي. لم تؤثر فيّ هذه التطوّرات في البداية، ولكن تحوّلت مشاعري في ما بعد لتصبح أكثر قساوةً*»[2].

لم تكن الحكومة البريطانية في الهند على استعدادٍ للإذعان إلى هذه التكتيكات بهدف الإفراج عن آزاد. علاوةً على ذلك، كانت هذه الحكومة (ولم تكن الحرب العالمية الأولى قد وضعت أوزارها بعدُ) تبذل قصارى جهدها لخنق أصوات محمد علي، وشوكت علي، وظفر علي خان، وحسرت موهاني، وغيرهم، ممن انصبّت مشاعرهم كلّها مع الوحدة الإسلامية ومناهضة الاستعمار، الأمر الذي شكّل مصدراً كبيراً لقلق الحكومة البريطانية في الهند[3]. تمّ في ما بعد انحسار قلق الحكومة البريطانية في الهند في ما يتعلق بردّات أفعال المسلمين ومعاملتهم معاملةً قاسية كما في تركيا، على الرغم من أن الحرب كانت تقترب من نهايتها، ويُنتظر الكثير من الدول المهزومة الأخرى المصير نفسه في مؤتمر السلام في فرساي[4]. على الرغم من هذه الاعتبارات، لم يبقَ لدى الحكومة أيّ خيار سوى إطلاق سراح العديد من القادة، ممن خُنِقت أصواتهم خلال سنوات الحرب. وفي كلّ الأحوال، لم تتأكد الحكومة تماماً من إيجابيّة تصرفاتهم، فقد كانت لا ترغب في الإقدام على إطلاق سراح أيٍّ من هؤلاء الرجال، وفي الطليعة بينهم أبو الكلام آزاد الذي كان هو المصدر الأوّل لعنوان قلق الحكومة.

تناولت باستمرار المراسلات المتبادلة بين الوكالات الحكومية المختلفة حول اتصالات آزاد السريّة، كونه شخصاً «*خطراً جداً*». وفي إحدى المراسلات صرّحت

(1) إدراج ملفات التقرير السياسي لوزارة الداخلية، التي تمّ إيداعها في الأرشيف الوطني الهندي، يفيد بأنه قد عقدت مثل تلك الاجتماعات، ولكن الملفات الأصليّة ليست متاحة، حيث إنها صُنّفت ضمن «غير منقولة».

(2) آزاد، تذكرة، م. س.، ص 266.

(3) بي. آر. ننداء، غاندي: الوحدة الإسلاميّة.. الاستعمار والقوميّة، مطبعة جامعة أوكسفورد، بومباي، 1989، ص 204.

(4) المرجع السابق نفسه، ص 205.

حكومة البنغال بأن «*أبا الكلام آزاد ضالعٌ كليّاً في مؤامرة الرسائل الحريرية، إنه مسجون في رانشي، ويخضع لقيود عدّة مفروضة عليه تحت قانون الدفاع عن الهند، ورُفعت القيود عنه في ما بعد...*»[1].

وتمّ التمحيص في مراسلات آزاد بشكلٍ دقيقٍ في بعض الأحيان، وفي بعضها الآخر جرى الاعتراض عليها[2] على الرغم من أنه امتنع عن مناقشة القضايا السياسية بشكلٍ علني، وإلى حدٍّ كبير. ولم يكن يُسمح له بمغادرة المكان من دون موافقة مسبّقة[3]. كيف لا وهو «*هذا الرجل الطويل الباع، والخطر جداً*؟.. *والاعتبار نفسه ينطبق على الشقيقين محمد علي وشوكت علي*»[4]. وأُعلن أيضاً بأن آزاد «*موالٍ عاطفياً لتركيا*»، ولذلك كانت الدعوة لأخذ الحذر الشديد عند النظر في قضية الإفراج عنه.

كانت فترة العام 1919 ذات أهمية كبيرة للحكومة البريطانية في الهند، وكذلك للكفاح الهندي من أجل حريّة البلاد. فقد كانت الحرب العالمية الأولى قد وصلت إلى نهايتها، وقرّر مؤتمر باريس للسلام العمل على النقاط الدقيقة لتشكيل القوى العالمية، حيث كانت الشروط المفروضة على البلدان المهزومة من ضمن جدول الأعمال الأساسية. وكانت تركيا لا مفرّ لها من مصيرها، المصير الذي كان من المقرّر أيضاً لجميع البلدان المهزومة.

تكاد لا تتمتع بريطانيا بثمار الانتصار في الحرب، بسبب ازدياد قلقها إزاء مسلمي الهند، الذين أصبحوا أكثر قلقاً بشأن مصير تركيا ومستقبلها. فقد أظهر المسلمون في أثناء الحرب ذاتها قلقهم تجاه ما سيحدث لتركيا، التي كانت عاصمتها أيضاً مقرّاً لخليفة المسلمين، وبخاصة لأهل السنّة، والخليفة كان خادماً للأماكن المقدّسة للمسلمين أيضاً؛ ولذلك، كان القلق أشدّ تجاه من سيرعى هذه الأماكن المقدسة عندما تتفكّك الإمبراطورية العثمانيّة. وكانت الحكومة البريطانية تدرك تماماً هذه المشاعر المضطربة لمسلمي الهند، وبذلت كلّ ما بوسعها من جهد لتهدئة مشاعرهم. وقدّمت الحكومة

(1) تقرير الداخلية السياسي أي، إجراءات رقم 180 ـ 192، تشرين الثاني (نوفمبر) 1919.
(2) المرجع السابق نفسه.
(3) المرجع السابق نفسه.
(4) المرجع السابق نفسه.

البريطانية تركيا على أنها وقَعت فريسة لمكائد ألمانيا. كما وعدت رسمياً بأن الأماكن المقدسة للمسلمين، ستبقى في مأمن من الاعتداء أو الإهانة[1]. وأكد نائب الملك أيضاً للمجلس التشريعي الإمبراطوري، على أنه مهما كانت الظروف، «*فإن الأماكن المقدسة ستُصان حرمتها، وأن الإسلام لم يفقد اعتباره بعدُ كواحد من القوى العالمية الكبرى*»[2].

لكن على الرغم من هذه التأكيدات الحكومية، فإن مشاعر المسلمين التي أثيرت لمصلحة تركيا، استمرّت بلا هوادة. وكان ممّا يبعث على الأسف أن أوستن تشامبرلين، وزير شؤون الهند، أشار إلى «*أن مجتمع المسلمين في الهند، هو مجتمع وحيد تحت العلم البريطاني، وقد أصبح من عادته الدعاء لمصلحة سيادة خارجية، وليس لمصلحة الملك*»[3].

على أيّ حال، فإن الأمر الذي لم يدركه تشامبرلين، هو أن السيادتين كانتا أجنبيتين بالنسبة إلى المسلمين الهنود على وجه الخصوص، وإلى الهنود عموماً. ولكن الانتماءات الدينية للمسلمين الهنود، عزّزت علاقة خاصّة جداً مع تركيا. وأنتجت هزيمة تركيا قلاقل إسلامية جديدة بين المسلمين، الذين كانوا يخشون، وبشدّة، تقطيع أوصال تركيا، حيث إن الجيش التركي طُرد من أراضيه، واستولت قوات التحالف على القسطنطينية، وكانت الإمبراطورية العثمانية تتعرّض لعملية تصفية[4].

كان من التوقّعات العامّة إعلان تسوية سلام مع تركيا بحلول شهر أيار (مايو) 1919م؛ لكن تمّ تأجيل القضية برمّتها إلى أجل غير مسمّى، وكان في الإمكان أن يتمّ الإعلان عنها بتاريخ 20 أيار (مايو) 1920م. على أن الحكومة بذلت قصارى جهدها منذ البداية لمواجهة العواقب المحتملة كلّها في عقب الإعلان عن شروط السلام مع تركيا. وفي واقع الأمر، بدّد التأخير في الإعلان كثيراً من الجهود المبذولة في هذا الصدد[5].

---

(1) نندا، م. س.، ص 203.

(2) المرجع السابق نفسه.

(3) المرجع السابق نفسه، ص 204.

(4) نندا، م. س.، ص 205.

(5) تقرير الداخلية السياسي، رقم 284 ـ 285، شباط (فبراير) 1920.

في هذه الأثناء، تمّ إنشاء قاعدة مؤسّسيّة مع تشكيل لجنة الخلافة للمرّة الأولى في شهر آذار (مارس) 1919م بقيادة سيث شوتاني، وذلك لتمتين المشاعر الإسلامية[1]. كان ذلك مجرّد بداية، ففي غضون بضعة أشهر، انخرطت محافظات عدّة ومدن عديدة في هذه القضية[2]. وبعبارة أخرى، بدأت شبكة لجنة الخلافة تستوعب القاصي والداني، ولم تتناول مدن المقاطعات فحسب، بل المدن الصغيرة والبلدات أيضاً، وجرت الدعاية لحركة الخلافة بلا هوادة. وبدا تأثير هذه الدعاية واضحاً على أوسع نطاق في 17 تشرين الأول (أكتوبر) 1919م، والذي تمّ اعتباره كيوم الخلافة. ونُظم يوم الخلافة على مستوى عموم الهند، واستجابت له المناطق المختلفة بحماسة شديدة[3]. وأثبت هذا اليوم أهميّته لاعتباراتٍ عدّة، أوّلاً: إنه حَظِي بتأييد قطاع عريض من المسلمين. ثانياً: خلق اتجاهاً آخر داخل حركة الخلافة، ما بدا أن الأساليب الدستوريّة ستشقّ طريقها إلى النهج المناضل[4]. وأخيراً: قاد إلى الاعتراف بأن السبيل الوحيد لإنقاذ الخلافة، كان ممارسة الضغوط على الحكومة من خلال تكثيف التظاهرات[5].

وعلّقت الحكومة بأن *«تاريخ 17 تشرين الأول (أكتوبر) 1919 كان يوم الخلافة عموماً في جميع أنحاء الهند». والمثير للدهشة (دهشتهم) أنهم وجدوا الخطب والقرارات معتدلة اللهجة إلى حدّ ما»*[6]. على أيّ حال، لم يهدأ همّهم وقلقهم تماماً، لأنهم لاحظوا أن لجنة الخلافة، التي عقدت جلساتها مع غاندي والعديد من القادة الهندوس الآخرين يومي 23 و24 تشرين الأول (أكتوبر) 1919، أصدرت قراراً صارماً يدعو للامتناع التامّ عن الحضور في احتفالات السلام، ومقاطعة البضائع البريطانية تدريجاً، والتخلّي عن التعاون مع الحكومة في ما يتعلّق بالخدمات المدنيّة والعسكرية، والخ...[7].

---

(1) نندا، م. س.، ص ص 209 ـ 210.

(2) مشير الحسن، القوميّة والسياسة الطائفيّة في الهند 1916 ـ 1928، ساوث ايسيا بوكس، دلهي، 1979، ص ص 149 ـ 150.

(3) المرجع السابق نفسه، ص ص 152 ـ 154.

(4) المرجع السابق نفسه، ص 155.

(5) المرجع السابق نفسه.

(6) تقرير الداخلية السياسي بي، رقم 284 ـ 285، شباط (فبراير) 1920، ص 2.

(7) المرجع السابق نفسه.

أجبرت هذه الاتجاهات في حركة الخلافة الحكومة على التفكير في اتخاذ استراتيجية تمكّنها من احتواء العواقب التي قد يخلّفها الإعلان عن شروط السلام مع تركيا. واستعدّت الحكومة لذلك بالفعل في وقت سابق، وفي نهاية السنة كان من المزمع الإعلان عن شروط السلام بأيّ وقت. وقد لوحظ في تقرير حكومي بأن «*الخطة تقدّمت إلى البلدات حتّى الآن، وكلما زاد التأخير في الإعلان عن شروط السلام، ازداد خطر تمدّد التظاهرات إلى المناطق الريفية لتضرب الأفكار المعتدلة للمسلمين*»[1].

سادت مثل هذه النظريّة الجهات الحكومية في ما يتعلق بالإعلان عن شروط السلام، وما يمكن أن تأثره في جماهير المسلمين. وقد قيل سابقاً إن عدداً من القادة المسلمين كانوا خارج المشهد، إما بسبب الاعتقال أو بسبب السجن. على أيّ حال، ناقشت الدوائر الحكومية بحلول الأشهر الأخيرة من العام 1919 بشأن إطلاق سراح عدد من هؤلاء القادة. ونوقش إمكان مماثل حول آزاد أيضاً، إلّا أنّ الحكومة لم تزل على رأيها الصارم تجاهه. ولاحظت «*سيكون من المخاطر الجسيمة إطلاق سراح هذا الرجل في الوقت الراهن، حيث إن الإعلان عن شروط السلام مع تركيا مرتقب، والسؤال يفرض نفسه، بأنه هل يجب أن تكون القيود المفروضة عليه الآن أكثر صرامة؟*»[2]. ورأت الحكومة أخيراً ألاّ تُفرض عليه أيّ قيود جديدة، ولكن يجب منعه من مغادرة رانشي[3]. على أيّ حال، ارتأت الحكومة بأن ذلك سيتمّ أخذه في الحسبان لاحقاً عندما يُعلن عن شروط السلام مع تركيا.

ويدا أن الإعلان عن شروط السلام سيتأخّر كثيراً، ولا يمكن أن يبقى المعتقلون السياسيون في السجن إلى أجل غير مسمّى، ذلك أن مدير مكتب المخابرات المركزي سي. آر. كليفلاند قد صرّح: «*إنني أؤيّد اتخاذ المخاطرة التي تنطوي على الإفراج عن آزاد والآخرين، على الرغم من الاقتراح المعاكس الذي قدّمته حكومة البنغال*»[4].

(1) المرجع السابق نفسه، ص 3.

(2) تقرير الداخلية السياسي أي، إجراءات رقم 180 ـ 192، تشرين الثاني (نوفمبر) 1919، ص 6.

(3) المرجع السابق نفسه، ص 7.

(4) المرجع السابق نفسه.

وقد تمّ الإفراج بالفعل عن الشقيقين محمد علي وشوكت علي وأسماء أخرى عدّة، وأنهم خاضوا غمار التظاهرات لمصلحة حركة الخلافة والكفاح من أجل حريّة البلاد، وأخيراً تمّ الإفراج عن آزاد بتاريخ 27 كانون الأول (ديسمبر) 1919[1].

انقضت ثلاث سنوات ونصف السنة على آزاد منذ سُجن، وحتّى لحظة الإفراج عنه. وخلال هذه المدّة بدأت سياسة الكفاح من أجل الحريّة تغيّر طابعها، من كونها تظاهرات من طبقة النخبة والطبقة الوسطى لتصبح تظاهرات جماهيرية. وشهدت هذه الفترة حركتين لاتحاد الحكم الذاتي، في سياق محاولتهما الوصول إلى الجماهير بطريقتهما المحدودة. فمنذ أن عاد غاندي إلى الهند من المهجر، وبعد محاكاته الواقع الهندي من جديد، جرّب بالفعل مدى كيفية التظاهرات الجماهيرية في كلّ من كهيدا وشمبارن. ثانياً، جنت محاولةُ أولى لتشكيل جمعية سياسية بعض الثمار[2] في سياق روولات ساتياغراها (المقاومة اللاعنفيّة ضدّ قانون روولات)، وفي الوقت نفسه كشفت النقاب عن الطابع القمعي للحكم البريطاني، عندما اقتحمت قواته الإرهابية جليانوالا باغ في 13 نيسان (أبريل) 1919. وجميع هذه التطوّرات اندمجت مع قضية الخلافة في سياق مشاركة تركيا في الحرب العالمية الأولى وهزيمتها.

هذه بعض التطوّرات التي شكّلت خلفيّة سياسية رئيسة للإفراج عن آزاد. وعلى الرغم من الإفراج عنه رسمياً بتاريخ 27 كانون الأول (ديسمبر) العام 1919، إلّا أنه مكث في رانشي حتّى تاريخ 2 أو 3 كانون الثاني (يناير) العام 1920.

بعد إطلاق سراحه، وجد نفسه يعاني من الشدّ والجذب لجاذبيتَين. فمن جهة، كان سحر العزلة والفراغ الذي يمكن خلاله استغلال الوقت في متابعة القراءة والكتابة. ومن جهة أخرى، كانت حريّة البلاد تناديه، وهي الجاذبية التي لم تكن أقلّ أهميّة من الأولى. وكان آزاد لا يمكن أن يتجاهل أيّاً منهما، كما صرّح بنفسه: «*في واحدة من أجندتي أنني كنتُ أرغب في العودة إلى مكان منعزل مع مجموعة من الرفقاء والتلاميذ للبدء في التدريس والتأليف*»[3]. ولكن لم يكن ذلك خياراً واضحاً له، لأنّ جاذبية العمل

---

(1) داتا، م. س.، ص 106. إلاّ أن غلام رسول مهر يُفيدنا بأن آزاد أُفرج عنه بتاريخ 1 كانون الثاني (يناير) 1920.

(2) كومار، م. س.، ص 16.

(3) آزاد، كما نُقل في عرش ملسياني، م. س.، ص 33.

من أجل حريّة البلاد كانت أقوى وأشدّ. ولخّص آزاد مشاعره بهذه الكمات: «*كان ثمّة سيّال في تجاوب إرادتي وقصدي، سيّال أسمع فيه صوت السماء، ينادي رجلاً لقبول إرادة الله بدلاً من إرادته*»[1]. وفي نهاية المطاف، اختار آزاد «*مشيئة الله*» «*وتنازل عن إرادته، وعمل ذلك تضحية منه من أجل قضية البلد*»[2].

حتّى في الوقت الذي كان آزاد يحاول فيه اتخاذ سبيل من خلال الصراع بين الخيارين، الإرادة الشخصية ومشيئة الله، كان تفضيله واضحاً تجاه القضايا الوطنيّة. فقد كتب في 2 كانون الثاني (يناير) 1920 رسالة إلى السيد سليمان الندوي استفسر فيها منه، مع العديد من القضايا الأخرى، عمّا إذا ذهب (الندوي) إلى أمريتسار[3] للمشاركة في جدول أعمال المؤتمر الذي عقد جلسته السنوية على خلفيّة مجزرة جليانوالا باغ المروّعة، ولم يتمكّن آزاد من حضور الجلسة، الأمر الذي ربما كان يرغب في أن يقوم به هو نفسه، لأن الإفراج عنه لم يتم إلّا في 1 كانون الثاني (يناير) 1920[4].

كان ذلك الوقت تقريباً هو الوقت نفسه الذي التقى فيه آزاد غاندي، وكان للمرّة الأولى وبتاريخ 18 كانون الثاني (يناير) 1920. يبدو أن الاجتماع كان له أثره العميق على كلٍّ منهما، وسبق أن حاول غاندي زيارة آزاد في رانشي، عندما كان معتقلاً هناك، لكن الحكومة لم تسمح له بذلك[5] ولم يتحقق اجتماعهما.

في الوقت الذي اجتمع فيه آزاد إلى غاندي، قرّر مؤتمر الخلافة إرسال وفد إلى نائب الملك لتقديم وجهة نظر المسلمين في ما يتعلق بالخلافة. وأُرسلت مذكرة أيضاً وقّعها القادة المسلمون البارزون، وكان مولانا آزاد أيضاً بين الموقّعين عليها، ولكنه لم ينضم إلى الوفد، حيث إنه كان يَعتبر أن «*الأساليب القديمة للتسوّل وتقديم الالتماس*

---

(1) آزاد، كما نُقل في المرجع السابق نفسه.

(2) جي، بي. كريبلاني، صوت المنطق، همايون كبير، محرّر، مولانا أبو الكلام آزاد: تأليف تذكاري، آسيا بيليكيشن هاوس، بومباي، 1959، ص 36.

(3) رسالة آزاد إلى سليمان الندوي، غلام رسول مهر، م. س.، ص 132.

(4) مهر، المرجع السابق نفسه، ص 132 حاشية الصفحة.

(5) داتا، م. س.، ص 106.

والانتظار في الوفد، وهلمّ جرّا، لا يمكن أن تكون كثيرة الجدوى. وعلينا أن نحاول إيجاد بعض الوسائل للضغط المباشر»[1].

التقى وفد حركة الخلافة بقيادة مختار أحمد أنصاري بتاريخ 19 كانون الثاني (يناير) 1920 بنائب الملك اللورد تشيلمسفورد، ولكن لم يكن ردّ نائب الملك مشجّعاً. وفي المحصّلة أكّد الطرفان على إبقاء الاتصال والتعاون بينهما. بعد ذلك، غادر الهندَ وفدٌ بقيادة محمد علي وعضوية كلّ من السيد حسين علي، السيد سليمان الندوي وحسن محمود حيات بتاريخ 1 شباط (فبراير) 1920 بغية إقناع الحكومة الإمبراطورية[2] بقيادة لويد جورج بموقف حركة الخلافة، الذي كان ردّه أيضاً أقلّ تشجيعاً وكان مدعاةً للاستياء. ونُظّمت لاحقاً رحلات إلى البلدان الأوروبية الأخرى، بما فيها مكان عقد مؤتمر السلام. وفي جميع هذه الأماكن، شدّد الوفد على ثلاثة مطالب مركزيّة: أوّلاً، يجب أن يكون سلطان تركيا، الذي هو خليفة المسلمين أيضاً، قادراً على فرض السيطرة على الأماكن المقدسة للمسلمين. ثانياً، لا بدّ من أن يُترك هو وشأنه مع أراضٍ كافية لتمكينه من الدفاع عن العقيدة الإسلامية، وأخيراً، يجب أن تبقى جزيرة العرب تحت السيادة الإسلامية[3]. لم تسفر كل هذه الجهود التي بذلها قادة حركة الخلافة عن أيّ نتائج مرجوّة.

عندما كان الوفد المتوجّه إلى مؤتمر السلام يقوم بجولات على البلدان المختلفة، كانت تظاهرات حركة الخلافة تكتسب زخماً على الأرض في الهند. جال عديد من الرجال الشجعان من حركة الخلافة على مناطق عدّة في البلاد، وخاطبوا التجمّعات الشعبية وجمعوا الأموال[4]. وفي هذه الاجتماعات جميعها، أُشير باستمرار إلى حشد دعم الهندوس على أوسع نطاق. وقد بدأ غاندي بالفعل بمناصرة قضية الخلافة، وكان على اتصال مستمر مع عدد من قادة حركة الخلافة، بمن فيهم الزعيم المتشدّد مولانا عبد الباري من فرنغي محل. السبب الذي فسّره غاندي كان بسيطاً، فهو يقول «*كان من واجبي الوقوف إلى جانب المسلمين في ساعة عسرتهم*». ولاحظ غاندي في ما بعد،

(1) كما نُقل في مهاديف ديساي، مولانا أبو الكلام آزاد: دراسة سيرة ذاتيّة، جورج آلين واونوين، لندن، 1946، ص 4.

(2) داتا، م. س.، ص 106.

(3) سوميت سركار، الهند الحديثة، ماميلان، دلهي، 1983، ص 195.

(4) داتا، م. س.، ص 109.

أيّ في شهر أيار (مايو) من العام 1920 أنه «*إذا ما كنتُ بمعزل عن مسألة الخلافة، فكنتُ اعتبر نفسي كما لو فَقدْتُ جميع ما لديّ. هذا العمل يُعتبر من ديني دونما أيّ منازع. فمن خلال حركة الخلافة أقوم بواجبات ثلاثة: واجب إطْلاع العالم على معنى أهيسا (اللاعنف)، واجب توحيد الهندوس والمسلمين، وواجب الاتصال مع كلّ واحد*»[1].

ولم يكن مفاجأةً لأحد أنه بحلول شهر أيلول (سبتمبر) 1919، بدأ مؤتمر المسلمين لعموم الهند ومؤتمر الخلافة لعموم الهند، بقبول قيادة غاندي الشاملة في ما يتعلق بتظاهرات حركة الخلافة[2]. ومع عقد مؤتمر الخلافة الثالث في بومباي خلال الفترة 15ـ17 شباط (فبراير) 1920، كان واضحاً أن قادة حركة الخلافة قد دُفِعوا إلى حافة الهاوية. وتمخّض هذا المؤتمر عن وثيقتين؛ بيان رسمي للخلافة ودستور لجنة الخلافة لعموم الهند. في حين رفع المؤتمر مطالب المسلمين، فإنه حذّر الحكومةَ من عواقب وخيمة، إذا لم يعد وضع الإمبراطورية العثمانية إلى ما كان عليه قبل الحرب[3]، وإذا لم تبقَ جزيرة العرب تحت سيادة الخليفة.

حدّد دستور لجنة الخلافة لعموم الهند أربعة أهداف للتنظيم: (1) حماية الخلافة كمركز للعالم الإسلامي، (2) الحفاظ على جزيرة العرب خالية من سيطرة غير المسلمين، (3) النضال في الهند في سبيل الحكم الذاتي، (4) رفع مستوى الحياة الاجتماعية والاقتصادية للإنسان العادي من الشعب. والسبيل لتحقيق ذلك يتطلّب التضامنَ بين المسلمين في أنحاء العالم، والعملَ من أجل الحركة الوطنيّة والتعاون مع الهندوس لانتهاج سياسة عدم التعاون مع الحكومة[4].

كاد مؤتمر الخلافة، الذي عقد اجتماعه في شباط (فبراير) 1920، يعمل كوكيل تحفيزي لتنظيم اجتماعات أخرى مماثلة في المحافظات والمدن والبلدات الصغيرة. وفي عقب ذلك، عقدت سلسلة من اجتماعات مؤتمر الخلافة الإقليمي للبنغال في

(1) رسالة إلى ماغانلالبهاي، 3 أيار (مايو) 1920 في مهاديف ديساي، محرّر، يوماً فيوماً مع المهاتما غاندي (مذكّرة أمين السرّ)، سرفا سيفا سنغ بركاشن، فارانسي، 1968، ص 154.

(2) مشير الحسن، القوميّة والسياسة الطائفيّة 1885 ـ 1930، منوهر، دلهي، 1991، ص 129.

(3) غايلميناولت، حركة الخلافة: الرموز الإسلاميّة والتعبئة السياسيّة في الهند، مطبعة جامعة أوكسفورد، دلهي، 1982، ص 92.

(4) المرجع السابق نفسه، ص 93.

كلكتا خلال الفترة 28 ـ 29 شباط (فبراير) من العام 1920. وفي هذه المناسبة، التي شارك فيها كبار قادة حركة الخلافة الآخرون بخطابات مؤثّرة، وجد مولانا آزاد فرصة للمخاطبة للمرّة الأولى بعد الإفراج عنه، وذلك أيضاً على أرض مقرّه[1]. لقد تحدّث مطوّلاً، مفسّراً الأهميّة التاريخية والدينية لهيئة الخلافة. وأكّد على ضرورة التضامن الداخلي بين المسلمين، والكفاح ضدّ البريطانيين. وقد أقنعته الرغبةُ في التضامن الداخلي بين المسلمين وضرورتها، بضمّ الشيعة أيضاً إلى حظيرة حركة الخلافة. وقال آزاد إن أهل السنة والشيعة متّفقون على ضرورة طاعة الإمام، ولا يختلفون إلّا في طريقة اختياره. ويرى أنه من واجب جميع المسلمين التمسّك بهيئة الخلافة، والدفاع عنها، وإلاّ فإنهم سيتعرّضون للتفرقة[2].

جميع هذه النقاط التي أدلى بها آزاد لم تكن جديدة إلّا من ناحية أسلوب العرض، لأن العديد منها قد أدلى به بالفعل خلال أيّام الهلال، وفي الخطب المختلفة قبل سجنه[3]. وحتّى في ما يتعلّق بتمييزه بين غير مسلم ودّي وغير مسلم معادٍ، وضرورة التحالف مع غير مسلم ودّي، لم يتناول مجالاً جديداً، لأن ذلك كان خَطأً وقع فيه أيضاً خلال أيّام الهلال[4].

اتّخذت دورة كلكتا لمؤتمر الخلافة موقفاً متشدّداً تماماً، حيث بدأ يجري حديث عدم التعاون مباشرةً مع الحكومة، وذلك على الرغم من أن القادة المعتدلين لدورة بومباي لم يرغبوا في تأييد مثل هذا الموقف في الوقت الراهن[5]. ودعا القادة الذين تجمّعوا في البنغال إلى أن يتمّ الاحتفاء بيوم 19 آذار (مارس) 1920 بوصفه أيضاً يوم الخلافة.

كما تقرّر، تمّ الاحتفاء بيوم الخلافة بتاريخ 19 آذار (مارس) 1920. كان يوم الإضرابات العامّة والأدعية الخاصّة والاجتماعات العامّة في المدن الرئيسة في جميع

---

(1) المرجع السابق نفسه.

(2) المرجع السابق نفسه، ص 94.

(3) يمكن أن يُشار إلى خطبه كمراجع معيّنة في اتحاد -يـ إسلامي، كلكتا، 27 تشرين الأول (أكتوبر) 1914، في مالك رام، محرّر، خطبه -يـ آزاد، ساهيتيا أكاديمي، دلهي، 1990، ص ص 13 - 36.

(4) الهلال، مجلد 1، عدد 8، أيلول (سبتمبر) 1912.

(5) ميناولت، م. س.، ص 96.

أنحاء الهند، تمّ فيه تأييد عدم التعاون مع الحكومة ومقاطعة البضائع الأجنبية على أوسع نطاق[1]. وشوهد أثر يوم الخلافة في أنحاء البلاد المختلفة. وشهدت هيئة رئاسة بومباي، ومدينة بومباي بخاصّة، توقّف الأنشطة التجارية. وفي السند، استقال أربعة قضاة فخريين، لاعتقادهم بأن الحكومة تتّبع سياسة معادية للإسلام. واحتفلت كلّ من كلكتا، داكا، وشيتاغونغ بيوم الخلافة بعزم جديد لمقاومة الحكومة في مسألة الخلافة[2]. نُظّمت اجتماعات عامّة في أمريتسار، لاهور، مولتان، سيالكوت وبيشاور، حيث تمّ تنظيم عملية الصوم ومجالس الأدعية أيضاً. وشهدت دلهي استجابة حارّة ليوم الخلافة، كما كانت حال مدن عديدة في ولاية أوتر براديش[3]. وعندما كان مرجل حركة الخلافة تحت درجة الغليان، بسبب التخوّف من المعاملة القاسية لتركيا، فإن نشر شروط السلام مع تركيا في 14 أيار (مايو) 1920 أوصله إلى درجة الغليان الفائر. وبحلول الوقت الذي اتّخذ فيه مزاج إطلاق حملة لا هوادة فيها ضدّ الحكومة شكلاً واضحاً[4]، شعر غاندي باستياءٍ شديد، وأعلن أن عدم التعاون هو العلاج الوحيد الشافي لاندمال الجروح التي يعاني منها الرأي العام للمسلمين[5].

في الوقت نفسه تقريباً، ظهر تقرير لجنة هنتر حول قلاقل البنجاب وجرت محاولات وقحة لتبرئة مأساة جليانوالا باغ، ما جعل النار المتأجّجة تتّقد أكثر. وقد أذهلت شروط السلام بالفعل المسلمين بجميع طوائفهم[6]، وأصبحوا متحمّسين للعمل.

تمّ صيغ برنامج عدم التعاون بالفعل قبيل نشر شروط السلام، وأخيراً أعلن عنه غاندي في مؤتمر الخلافة الإقليمي لأوتر براديش الذي عقد في ميروت خلال الفترة 21 ـ 23 آذار (مارس) من العام 1920. وكان برنامج عدم التعاون يتألف من أربع مراحل هي: (1) تخلٍّ عن اللقب، (2) استقالة من الخدمات الحكومية، (3) استقالة من خدمات الشرطة والجيش، (4) عدم دفع الضرائب[7]. وكان لا بدّ لكلّ مرحلة من

(1) المرجع السابق نفسه.
(2) حسن، م. س.، ص 131.
(3) المرجع السابق نفسه، ص 132.
(4) المرجع السابق نفسه.
(5) المرجع السابق نفسه.
(6) ميناولت، م. س.، ص 99.
(7) المرجع السابق نفسه، ص 98.

متابعتها بعنايةٍ كبيرة والتأكّد من أن المرحلة التي سبقتها قد نُفّذت بالكامل قبل الانتقال إلى التي تليها.

تمّ تحديد مرحلة العمل السياسي. وكان هيكل لجنة الخلافة التطبيقي مرتّباً بشكلٍ مؤثّر في جميع المستويات. وتمّ التوصل إلى إجماع على أن غاندي سيقود التظاهرات. حتّى إن أسلوب التظاهر رُسِم تقريباً، بأن يكون اللاعنف فيه عنصراً حاسماً، بناء على إصرار غاندي، وذلك على الرغم من التحفّظات في بعض الأوساط. مع هذه الاستعدادات، انتظر الجميع بفارغ الصبر شروط السلام التي كان سيُعلن عنها. فإذا تمّ الإعلان عنها، فإن الهنود بصفة عامّة، والمسلمين بصفة خاصّة، سيكونون على أهبّة العمل. والعقبة الوحيدة التي وجب التغلّب عليها هي موافقة الكونغرس، لأنه كان لا يزال متشكّكا في فعاليّة أيّ حركة جماهيريّة في هذه المرحلة. إذا ظهرت شروط السلام، فإن غاندي لا يعود ينتظر موافقة الكونغرس. ربما كان يعرف أن الموافقة ستأتي بالتأكيد، ولكن في سياق الحركة فحسب.

كان الأوّل من آب (أغسطس) 1920 هو تاريخ بدء التظاهرات. ومنذ وقت نشر شروط السلام، وحتّى وقت بدء التظاهرات، كان غاندي وشوكت علي يسافران بلا كللٍ إلى أنحاء البلاد المختلفة، من أجل إعطاء اللمسات الأخيرة على مجمل الاستعدادات اللازمة[1]. وكان من البرنامج الذي تمّ صوغه سابقاً، أن المرحلة الأولى للحركة تشتمل على التنازل عن الألقاب والوظائف الفخريّة، وكذلك على مقاطعة المدارس الحكومية، وانتخابات المجالس المعدّلة بعد إصلاحها والمحاكم القانونية[2]. ووفقاً للمخطط بالضبط، توجّه غاندي شخصياً بتاريخ الأوّل من آب (أغسطس) 1920 إلى نائب الملك، وسلّم إليه لقبه قيصر الهند وميداليات حرب الزولو التي حازها في فترة إقامته في دولة جنوب أفريقيا.

إذا استعدنا عجلة حركة عدم التعاون والخلافة للتحرك إلى الأمام، فلا رجوع عنها. فهل يملك الكونغرس كهيئة قوميّة أيّ خيار سوى تأييد هذه الحركة؟ وأخيراً، عقد كونغرس كلكتا اجتماعه في شهر أيلول (سبتمبر) في العام 1920 وبعد التشاور

(1) المرجع السابق نفسه، ص 108.

(2) المرجع السابق نفسه.

المكثّف، وقّع الموافقة على الحركة، وذلك على الرغم من أن الهامش كان ضئيلاً جداً. وبعد اجتماع كلكتا، عُقدت الدورة السنوية للكونغرس في شهر كانون الأول (ديسمبر) للعام 1920 وأُقرّت فيها برامج مماثلة للحركة.

في حين كانت الاستعدادات الإيديولوجية والسياسية لحركة الخلافة جارية، لوحظ أن آزاد قدّم نفسه بوضوح خلال المسار الجاري، حتّى إنه لم يكن يرغب في ممارسة ضبط النفس، ولذلك أيّد عدم التعاون منذ البداية كخطوة مُتشدّدة، وذلك على الرغم من أن قادة الخلافة المعتدلين، لم يتفقوا مع هذا الموقف في بدء الأمر. واستخدم آزاد تناغمه مع القلم والخطاب أفضل استخدام، خلال الحملات بشأن قضية الخلافة. وكانت معرفته العميقة في التاريخ الإسلامي، وكذلك في أصول الدين، من المزايا الواضحة التي من خلالها يستطيع أن يأسر قلوب المستمعين. وكانت لآزاد ملكة تامّة في تقديم مبرّرات دينية لجميع أنشطته السياسية.

ومن ضمن الجهود المختلفة التي بذلها آزاد في عقب حركة عدم التعاون والخلافة، كان أبرزها بلورة مجتمع سياسي، من خلال الاستفادة من المصادر الدينية. وقبْل آزاد، بَذَل غاندي مثل تلك الجهود، وحاول بأسلوبه الفريد إنجاز العمل نفسه[1]. ولكنّ ثمة اختلافاً بين الأسلوبين. ففي حين أن **روولات ساتياغراها (المقاومة اللاعنفيّة ضدّ قانون روولات)** كانت عملاً سياسياً لغاندي، كانت الأساليب التي استخدمها أيضاً سياسية، ولو أنها لامست في بعض الأحيان حدود التديّن. ولكن آزاد اعتمد على المصادر الدينية والروحانيّة فقط، من أجل العمل على إمكان إيجاد مجتمع سياسي يتألف من الجماعات الدينية المختلفة. وعلى الرغم من أن المسألة كانت مختلفة خلال **أيّام الهلال**، لم يدافع آزاد عن سياسة التعاون بين الهندوس والمسلمين، إلّا لأنه كان يعتبر الطائفتين الدينيتين من الكائنات السياسية. على أيّ حال، تجدر الإشارة إلى أن اقتراح آزاد بشأن الاتحاد بين الهندوس والمسلمين، لم يكن يعتمد على فكرة تقاسم السلطة، بل كان يرمي أيضاً إلى المبادئ الدينية والروحية.

---

(1) كومار، م. س.، ص 16.

في سياق كلّ هذه التطوّرات، يبدو أن آزاد لم يتبع خط التقدّم من مرحلة إلى أخرى. وبالعكس، فإنه تعرّض، كما يبدو، لكثير من المواقف المتناقضة، التي يجب رصدها قريباً.

خلال سير الحركة، فإن قضية الهجرة كوسيلة من وسائل الاحتجاج السياسي، ما زالت محطّ اهتمام المؤرّخين. وقيل في معظم الأحيان، أن فتوى الهجرة لآزاد، قوبلت باستجابة الأغلبية الساحقة، ولكنها تسبّبت في الوقت نفسه بمآسٍ غير مروية لأولئك الذين هاجروا إلى أفغانستان. صدرت الفتوى في جوّ مشحون عاطفياً في شهر تموز (يوليو) للعام 1920، أي قبل شهر من إطلاق الحركة. تقول الفتوى: «*بعد النظر في المسألة بجميع أبعادها، تعزّزت القناعة بأنه لم يبق خيار أمام مسلمي الهند غير الهجرة. فالمسلمون الذين يعيشون في الهند حالياً، ويرغبون في قضاء حياتهم وفقاً لتعاليم الإسلام، عليهم أن يهاجروا. ولكن الذين لا يستطيعون أن يهاجروا، عليهم أن يساعدوا الذين يهاجرون بطريقة، كما لو أنهم يهاجرون من تلقاء أنفسهم*»[1].

وتضيف الفتوى: «*كانت الهجرة قبل الحرب العالمية الأولى مستحبّة، والآن صارت فرضاً*»[2].

على أيّ حال، فهناك حقيقة أقلّ تداولاً، وهي أن هناك شخصيات إسلامية حتّى قبل **مولانا آزاد**، أو **مولانا عبد الباري من فرنغي محل**، التي أصدرت فتوى الهجرة، فقد ناقش فكرة الهجرة أحد المتحمّسين لحركة الخلافة ويُدعى باسم **عزيز هندي**. لم يتحمّل آزاد مسؤولية إصدار الفتوى على عاتقه، إلّا بعدما هاجر عزيز نفسه إلى **أفغانستان**[3].

في الفتوى نفسها، قال آزاد أيضاً إن من المستحيل هجرة كلّ فرد من المسلمين، كما أن ذلك ليس من المستحسن وفقاً لأحكام الشريعة. فالهجرة ستستمر، والمسلمون سيقيمون في الهند كذلك. والذين سيبقون، عليهم تحقيق شرط مفاده «*ألّا يتعاملوا مع الحكومة في أيّ معاملة، وأيّ شخص يخالف ذلك، يُعتبر عمله مخالفاً للإسلام*»[4].

---

(1) آزاد، هجرت كا فتوى، غلام رسوم مهر، م. س.، ص 164.

(2) المرجع السابق نفسه.

(3) لمزيد من التفاصيل راجع آي. اتش. قريشي، علماء في السياسة: دراسة تتعلق بالأنشطة السياسيّة للعلماء في شبه جزيرة جنوب آسيا منذ 1556 ـ 1947، معارف لميتد، كراشي، 1972.

(4) آزاد، غلام رسول مهر، م. س.، ص 165.

في الجوّ المشحون طائفيّاً نتيجة تعبئة حركة الخلافة، لم يَحظَ تأييد آزاد حول فكرة الهجرة، إلّا في بعض المناطق في السند والأقاليم الحدودية في الغرب الشمالي، وذلك أيضاً بين الطبقات المتخلّفة وغير المثقّفة التي كانت تحت نفوذ مشايخ الصوفيّة والعلماء المحلّيين. اتّسمت فتوى آزاد بميزة غريبة منطقياً، حيث إن حفظ المرء لمعتقده أُعطي أولويةً على ما عداه. يقول على سبيل المثال: «*بحسب رأيي الراجح، والذي هو خالٍ من التخمينات كافة، ليس بذل الجهود عند المسلمين لحفظ القسطنطينية بأكبر من هدف حفظهم لدينا*»[1].

المثير للدهشة أن شخصية مثل آزاد تبالغ في إبداء القلق تجاه الخلافة، وتتوقّع استجابة الأغلبيّة الساحقة لذلك. ولكن المسألة التي يجب الانتباه إليها، هي أنه كان يصرّ على أن المسلمين الذين سيبقون في الهند، بأنّ عليهم ألاّ يتعاونوا مع الحكومة، وإلاّ فإنهم قد لا يُعتبرون من المسلمين.

تناول المؤرّخون فتوى آزاد بالتقييم، ووصفوها بأنها من قبيل «*الإسلامية فوق السلطة الوطنيّة*»[2]. لكن التطوّرات اللاحقة أثبتت عكس تلك الافتراضات. على سبيل المثال، كان تمويل المؤسّسات التعليمية مثل الجامعة المليّة الإسلامية، كاشي فيديابيث (جامعة) وغوجرات فيديابيث من ثمار الجهود الجماعيّة للعديد من الزعماء القوميين. وفي حين كانت هذه المؤسّسات من ثمار جهود العديدين، فإن المدرسة الإسلامية في كلكتا، كانت من بنات أفكار مولانا آزاد. حاول جاهداً تأسيس المدرسة الإسلامية (التابعة للمسجد الجامع في كلكتا) كبديل للمؤسّسات التي تُدار بمساعدة الحكومة لتعليم اللغة العربية. افتتح غاندي هذه المدرسة رسمياً في 13 كانون الأول (ديسمبر) العام 1920، حيث اعترف بشجاعة أولئك الطلبة الذين استجابوا لنداء أزاد، وتخلّوا عن التساهل المتاح في المؤسّسات الحكومية[3].

بدأت الاستعدادات لإنشاء هذه المدرسة منذ بعض الوقت. ففي رسالة إلى أي. آر. المليح آبادي المؤرّخة في 20 أيلول (سبتمبر) 1920 كتب آزاد: «*في عقب حركة عدم*

(1) المرجع السابق نفسه، ص 166.

(2) برابها ديكشيت، الأهداف السياسيّة لحركة الخلافة في الهند، مشير الحسن، محرّر، الاتجاهات الطائفيّة والإسلاميّة في الهند، منوهر، دلهي، 1985، ص 74.

(3) أبو سلمان الشاهجهانبوري (محقق)، مكاتيب -ي- أبو الكلام آزاد، ، أردو أكاديمي السند، كراتشي، 1968، ص 110.

التعاون، بات من الضروري الانسحاب من المدارس التي تساعدها الحكومة، بخاصّة المدارس العربية منها. وإذا قررت مثل هذه المجموعة الكبيرة من الطلبة الانسحاب من المدارس التي تساعدها الحكومة، فسيكون لهذا القرار تأثيره البعيد المدى»[1].

وإذا كانت تعبئة الموارد المالية، بالنسبة إلى إدارة المدرسة، مهمّة صعبة[2]، إلّا أنّ الطلبة، في المقابل، أظهروا حماسة كبيرة في التصدّي للموضوع، إذ إنهم بأنفسهم طالبوا بأن تُسخّر لهم آلات النول أو عجلاتُ الغزْل، تماشياً مع برامج حركة عدم التعاون، والقاضية بارتداء القادي (القماش المنسوج يدوياً) والذي تمّ توفيره لهم في الحال[3]. وفي مشروع آزاد هذا، لم يتطوّع عدد كبير من الناس (بخلاف توقّعاته) لمهمّة التدريس في مدرسته، الأمر الذي ثبّط من همّته بعض الشيء، غير أنه كان، على الدوام، محتفظاً بالحماسة والتحدّي.

جاءت أوّل جولة لآزاد مفكراً في حركة الخلافة عندما عُيّن سكرتيراً للجنة الخلافة المركزيّة، بعد اعتقال مولانا شوكت علي في منتصف أيلول (سبتمبر) 1921. تمّ تعيين آزاد بمنصب السكرتير في 22 أيلول (سبتمبر) 1921 وظلّ على رأس منصبه هذا حتّى اعتقاله، بذريعة مسؤوليتّه الرئيسة عن نشر الأفكار المؤيّدة لحركتَي الخلافة وعدم التعاون. ومن أجل تفعيل دور الحركتَين، بدأ يجول في البلاد لعقد الاجتماعات والتجمّعات وإلقاء المحاضرات[4].

في العديد من تِلكُم التجمّعات التي خاطبها آزاد مباشرةً، كان يتناول الرموز المختلفة والحسّاسة لحركتَي الخلافة وعدم التعاون. وفي معظم هذه الاجتماعات ذكّر مستمعيه: *«تُعدّ هذه اللحظة من أكثر اللحظات حسماً لأداء الواجب الذي فرضه علينا الإسلام، والذي يأتي إلينا من قضية الخلافة واستقلال الهند. هناك حوالى مئة مليون مسلم في الهند مِمَن هم في حالة من الركود، وعلى أيّ حال، فإنهم قد استيقظوا الآن، مدفوعين بمسألتَي الخلافة واستقلال الهند»*[5].

(1) المرجع السابق نفسه، ص ص 111 ـ 113.

(2) المرجع السابق نفسه، ص ص 114 ـ 119.

(3) المرجع السابق نفسه، ص 118.

(4) داتا، م. س.، ص 119.

(5) آزاد، خطبهـي ـ صدارت، أجلاس جمعية علماءـي ـهند، لاهور، 18 ـ 21 تشرين الثاني (نوفمبر) 1921، ملك رام، محرّر، م. س.، ص 132.

وفي اللحظة التالية من ذلك التوقيت، حذّر آزاد من أنّ تحمّل مسؤولية الدفاع عن الخلافة الإسلامية، وجزيرة العرب، وكذلك شّن النضال من أجل تحرير الهند، لن يكون شأناً سهلاً[1]. وأردف: «*إنكم تواجهون مهمّة شاقّة لنزع الفريسة من فم أقوى الأسود على وجه الأرض. فلن تكون حياتكم سهلة إذاً. الذين هم غير مؤهّلين على مستوى قوّة تحمّل الآلام، يجب أن يفسحوا في المجال لأولئك الذين يرغبون في خوض النضال*»[2].

لقد تمّت مسألة مداولات العنف أو اللاعنف كنهج لـ«حركة عدم التعاون» بالمناقشة والاتفاق على الحلول، بُعيد إطلاق الحركة على أوسع نطاقها. حتّى إن شخصية مثل مولانا عبد الباري الذي كان يرغب في اختيار العنف وسيلة للحركة أيضاً، حظيَ ببركة من غاندي. وعلى الرغم من أن معظم قادة حركة الخلافة اتفقوا على اللاعنف كتكتيكٍ فقط، وليس كعقيدةٍ، لأن ذلك هو الموقف الوحيد الذي يجيزه الإسلام. ولذلك أُثيرت في بعض الأوساط اعتراضات جدّية على أن انتهاج اللاعنف بمشورة من غاندي كان خلافاً للشريعة الإسلامية، وبالتالي فهو غير مقبول[3]. وقد أعطى آزاد نفسه مهمّة الردّ على هذه الاعتراضات، ويعكس أسلوب ردّه نوعاً من مزج بين الإبداع والسياسة، يقول: «*العنف يعني الظلم واغتصاب حقوق الآخرين. ولم يسمح الإسلام بمثل هذا العمل، لم يسمح لأحدٍ بارتكاب أيّ تعدٍّ أو تجاوز*»[4]. وأردف: «*إن الإسلام عندما أجاز العنف، إذا صحّ التعبير، وفي سياق طبيعة البشر، فإنه لم يسمح به بمعنى الظلم أو الاضطهاد، وهكذا فإن العنف بهذا المعنى لم يحظَ البتّة بموافقة الدين الحنيف*»[5].

بعدما أسهب بيانه في إقناع إخوانه في الدين بأن ثمة فَرقاً بين العنف بمعنى الإكراه وبين شنّ الحرب التي يُسمح بها لأجل قضية عادلة؛ فإن البديل في الموقف الإسلامي، وفي السياق الحالي، ما هو إلّا اللاعنف. يقول آزاد: «*السبيل الذي اقترحته جمعية العلماء هو*

(1) المرجع السابق نفسه، ص 134.

(2) المرجع السابق نفسه، ص ص 134 - 135.

(3) سيد جمال الدين، البريلويون وحركة الخلافة، مشير الحسن، محرّر، الاتجاهات الطائفيّة والإسلاميّة في الهند الاستعماريّة، م. س.، ص 44.

(4) آزاد، خطبه ـ يـ صدارت، جمعية علماء الهند، لاهور، 28 تشرين الثاني (نوفمبر) 1921، ملك رام، محرّر، م. س.، ص 148.

(5) المرجع السابق نفسه.

سبيل السلام، وهو الذي أوجبه الإسلام. في حقيقة الأمر هذا هو الموقف الصحيح للشريعة في هذه المسألة، ويجب أن يكون بإمكاننا الوصول إلى مثل هذه النتيجة النهائية»[1].

لم تكن مسألة العنف أو اللاعنف إلّا مسألة منهج حركة عدم التعاون. ولكن الهدف المعلن، كان تحقيق سوراج (الحكم الذاتي)، وكذلك الدفاع عن الخلافة وجزيرة العرب. وفي ما يتعلق بـ سوراج يقول آزاد: *«ثمّة مشكلة أخرى تكمن في الكلمة الهندية سوراج، يجب أن نوضّح أنها ليست شيئاً جديداً. ولا تحمل رسالة جديدة للمسلمين، وليعرفوا أنه لم تبقَ أيّ بقعة من بقاع هذه الأرض إلّا ويتردّد فيها صدى رسالة الله ورسوله صلى الله عليه وسلّم منذ 1300 سنة»*[2].

بينما كان إحراز سوراج مهمّة مفروضة على المسلمين منذ 1300 سنة، فإن الكفاح من أجل كرامة جزيرة العرب وحرمتها، أصبح تحدّياً جديداً كليّاً في عقب مشاركة تركيا في الحرب العالمية الأولى وهزيمتها فيها. لقد أعرب عن هذه النقطة بصراحة: *«ثمّة مطالبة للمسلمين بأن تَخْلو جزيرة العرب من سيطرة غير المسلمين، حتّى لو بقيت قطعة صغيرة تحت سيطرة البريطانيين، وعليه فإنه من المستحيل للمسلمين أن يمدّوا يد التعاون إلى الحكومة البريطانية، وقد يكون من الأسهل لأيّ مسلم أن يساوم على السلام مع أيّ وحش آخر في هذا العالم غير البريطانيين»*[3].

واستمر آزاد يخاطب مستمعيه بلهجة حازمة، بما مفاده بأن هذا هو الوقت المناسب لمقاومة استبداد الحكومة البريطانية. ولا يمكن ذلك، بحسب رأيه، ما لم يتحالف الهندوس والمسلمون في معركة مشتركة ضد الحكم الأجنبي. وعبّر عن رأيه هذا بوضوح: *«لمصلحة الهند وحرّيتها، ومن أجل الحق والواجب، مِن المهم أن يتّحد المسلمون والهندوس ويعملوا معاً»*[4].

أطلق آزاد نداء قويّاً للوحدة بين الهندوس والمسلمين في سياق حركة عدم التعاون، وأثار بالفعل الحجج المماثلة خلال أيّام تحريره لصحيفة الهلال. ولذلك يبدو

(1) المرجع السابق نفسه، ص 151.

(2) المرجع السابق نفسه، ص 154.

(3) المرجع السابق نفسه، ص 140.

(4) آزاد، خطبه ـي ـ *صدارت*، مجلس -ي- خلافت، آغرا، 25 آب (أغسطس) 1921، ملك رام، محرّر، م. س.، ص 46.

أن هناك تماسكاً في حجج آزاد في هذا الصدد. ومع ذلك، يمكن تلمّس علامة فارقة في حججه، خلال مرحلتين مختلفتين من حياته السياسية والفكرية. على سبيل المثال، تعامل آزاد بوضوح مع الطوائف الدينية للهندوس والمسلمين ككيانين سياسيين أيضاً، خلال أيّام تحريره للهلال. وعلى الرغم من ذلك كلّه، اعتبر مولانا آزاد وحدة الهندوس والمسلمين شرطاً مسبقاً للنضال ضدّ الحكومة. ورأى أيضاً، أن المسلمين يجب أن يبقوا مجتمعاً متميّزاً، ليس بالمعنى الديني فحسب، بل بالمعنى السياسي أيضاً[1].

ولكن في سياق حركة عدم التعاون، قام آزاد بعملية تقويم ذاتي، واتخذ خطوات عدّة ما بعد مرحلة **الهلال** حيث يقول: *«قبل كلّ شيء، إنني أستخدم كلمة من لغتنا وأخرى من لغة أخرى، وأودّ أن أقول إن الهندوس والمسلمين يجب أن يتّحدوا بطريقة تجعلهم «قوماً» واحداً. والآن، إنني أخاطب المسلمين خصوصاً، وأذكّرهم بأن الرسول صلى الله عليه وسلّم، هو الذي كان كلامه أكثر وثوقاً به بعد القرآن الكريم»*. وأضاف قائلاً: *«إن الرسول مدّ يد الصداقة إلى جميع أولئك الذين يعيشون في المناطق القريبة من المدينة المنوّرة، وأعلن أنه يجب أن نكون «أمّة واحدة» و شعباً واحداً. «أمّة» معناها «قوم» و«واحدة» معناها معروف»*[2].

كان آزاد يسعى لإيجاد تحالف بين الهندوس والمسلمين، بناءً على شرع الإسلام نفسه، واتّخذ خطوة على هذا المستوى تجاه ترتيب مجتمع سياسي هندي يتألّف من الطوائف الدينية المتنوّعة من أجل النضال ضدّ الحكم البريطاني. وفي السياق ذاته، توسّل آزاد إلى سورة الممتحنة من القرآن الكريم من أجل التمييز بين غير المسلمين، حيث جاء فيها ما تفسيره، أن غير المسلمين هم من صنفين: صنف صديق للمسلمين، والآخر عدو لهم. وأضاف: *«إن مثل هذه الطوائف التي لا تضرّ المسلمين ولا تريد ذلك، يجب أن يتّخذها المسلمون صديقاً لهم»*[3].

ويرى آزاد، أن هذا التحالف يُعدّ شرطاً مسبقاً لإطلاق عملية سياسية مشتركة ضدّ البريطانيين، لأن قضية الخلافة قد أعادت فتح ملف تحرير الهند مرّة أخرى[4]. وأوضح

(1) الهلال، مجلد 1، 9، 8 أيلول (سبتمبر) 1912.

(2) آزاد، خطبه ـي ـ صدارت ـي ـ افتتاحي، ملك رام، محرّر، م. س.، ص 51.

(3) آزاد، خطبه ـي ـ صدارت، مجلس ـي ـ خلافت، ملك رام، محرّر، آغرا، 25 آب (أغسطس) 1921، ص 47.

(4) المرجع السابق نفسه، ص 46.

مولانا أبو الكلام بأن العملية السياسية لن ترى النور، ما لم يتمّ التحالف بين الطوائف الدينية، وإلاّ فإن الجهود المبذولة من أجلها ستتلاشى. كانت تلك خطوة واضحة اتخذها آزاد بخصوص تشكيل مجتمع سياسي، لأنه وفي السياق الاستعماري، حيث يسود تعدّد المجتمعات الدينية، ثمّة حاجة إلى اتحاد سياسي قويّ، وقابل للتطبيق. وفي حين كان آزاد يعمل من أجل ذلك، كان يأمل *«أن يعمل جميع الهنود معاً، هندوساً ومسلمين وسيخاً وزرادشتيين في هذه اللحظات، من أجل تحقيق النجاحات للهند»*[1].

على أن اللحظة الأروع لتصريحات آزاد وتعابيره، في ما يتعلق باتحاد الطوائف الدينية من أجل تشكيل مجتمع سياسي، جاءت في سياق هذه الحركة. يرى أنه بدلاً من أن يستند أساس هذه المساعي إلى مقتضيات الوقت والتكتيك السياسي، فإن شرعيّتها، (أي هذه المساعي) تُستمد هنا من القرآن الكريم. وكان التوسّل إلى المصدر الديني بغية اكتشاف أو بلورة أساس لمجتمعٍ سياسي، نهجاً جديداً اتخذه آزاد. ويبدو أنه مضى بهذا النهج إلى ذروته عندما أيّد قضيةَ تحالف الهندوس والمسلمين بطريقة تجعلهم كما لو كانوا أمّة واحدة[2].

هكذا بحث آزاد عن موافقة دينية ذات طابع سياسي يمكن فيها أن يتحوّل الناس من وحدة إقليمية معيّنة إلى أمّة في سياق العملية السياسية. وثمّة كثير من القادة القوميين الآخرين الذين يواجهون مشكلة منذ الربع الأخير من القرن التاسع عشر تجاه تسريع عملية تشكيل الأمّة، والذين توسّلوا إلى الديانة والثقافة الهندوسيتَين في اتجاه مماثل، ووضعوا المجتمعات الدينية الأخرى خارج نطاقها[3]. في حين كانت حجج آزاد في هذا الصدد فريدة على نحوٍ ما. ومن الصعب القول إلى أيّ مدى كان لمثل هذه الحجج تأثيرها في مستمعيه، إلّا أنّ ما هو مؤكّد، هو أن مولانا آزاد وضع أساساً إيديولوجياً لأمّة تخرج من خميرة حركة عدم التعاون.

أولى مولانا آزاد اهتماماً كبيراً بتوسيع خطّة العمل للناس الذين يُتوقع منهم متابعتها. على أيّ حال، كانت بعض الخطط موجّهة حصراً إلى المسلمين. على سبيل المثال،

(1) المرجع السابق نفسه، ص 57.

(2) المرجع السابق نفسه، ص 51.

(3) لمزيد من التفاصيل راجع هولاس سينغ، الوعي الثقافي في مهاراشترا خلال القرن التاسع عشر، أطروحة الماجستير في الفلسفة وهي غير مطبوعة، جامعة جواهر لال نهرو، نيودلهي، 1984.

قال «*حتّى ذلك الوقت الذي تظلّ فيه الحكومة البريطانية خصماً لنا، ولا تفي بالمطالب المتعلّقة بالخلافة، وحتّى ذلك الوقت الذي لا تمنحنا سوراج (الحكم الذاتي)، يمكن لمسلم أن يقوم بأيّ عمل غير مدّ يد الصداقة إلى الحكم البريطاني*»[1].

ويتّضح من ذلك جليّاً أن في تصوّر آزاد، وكان من أهداف حركة الخلافة وعدم التعاون، هو تشكيل مجتمع سياسي وتحقيق الحكم الذاتي، مشيراً إلى هذه القضية يقول مولانا آزاد: «*في هذا الصدد يواجه المرء مهمّتين، إحداهما في ساحة الهند نفسها، بدلاً من العراق وآسيا الصغرى أو سميرنا (مدينة في تركيا)، حيث أريقت بالفعل دماء المسلمين. وهذه الساحة تعتبر حقاً ساحة اختبار صمود لعزمكم. وفي سياق حركة الخلافة، فإن المهمّة الأولى تتعلّق بالهند والمسلمين والطوائف الأخرى في هذا البلد، وقد اعترف العالم بذلك. وبالتالي، ليس من المفاجأة أن الهندوس والمسلمين قد نجحوا في ترجمة ذلك*»[2].

وفي وقتٍ آخر، كان آزاد قد ناشد بصراحة قطاعات المجتمع الهندي كافة بالتخلّي عن الخدمة العسكرية. وقد حضّهم على ذلك قائلاً: «*حتّى ولو لم يرتكب أحدٌ خطأً في الجيش البريطاني، وطولب (بدلاً من مهامه العسكرية) بالصلاة في المسجد أو المعبد، مع ذلك ليس له ما يبرر انضمامه إلى خدمة الجيش البريطاني*»[3].

في اللحظة ذاتها، مضى آزاد يبرهن على منطق دعوته لترك الجيش البريطاني في الهند، موضحاً أن هذا الجيش منوط به تحقيق هدفين أمنيَين: داخلي وخارجي. «*الهدف الخارجي مفهوم للجميع، ولكن الهدف الداخلي ينحصر بقمع الهنود بشكلٍ عامّ، إنه جيش يستعبد الهنود ويريق دمهم*»[4]. وأضاف آزاد بأنه إذا كان أحد لا يزال في ريبة من الهدف الداخلي للجيش، «*فهو لا يحتاج إلى أيّ جواب. فإن أرض جليانوالا باغ الغارقة بدماء الهندوس والمسلمين، هي الجواب عن هذا السؤال. ويجب أن نعرف أيضاً من هم الذين كانوا قد أطلقوا الرصاص على الهنود؟ إنهم ليسوا إلّا من الجنود*

(1) آزاد، خطبه ـي ـ صدارت، مجلس -ي ـ خلافت، ملك رام، محرّر، آغرا، 25 آب (أغسطس) 1921، ص 50.

(2) المرجع السابق نفسه، ص ص 43 ـ 44.

(3) آزاد، خطبه -ي ـ اختتامية، مجلس -ي ـ خلافت، ملك رام، محرّر، م. س.، آغرا، 26 تشرين الأول (أكتوبر) 1921، ص 77.

(4) المرجع السابق نفسه.

الهنود»[1]. ومن الواضح أن آزاد وجد في الجيش البريطاني الهندي وسيلة من وسائل قمع الهند واستغلالها، وبما أن هذا الجيش كان يتألّف من هنودٍ كثر، فإن الأمر بالتالي هو أكثر مدعاة للأسى[2].

علاوة على النصائح، اتّخذ آزاد من طريقة فضح المستمعين له لدعمهم المباشر لآليات استغلال الحكم البريطاني، عن طريق شراء البضائع الأجنبية، وبخاصة الملابس منها. وكان منطق آزاد لمقاطعة البضائع، ذا حدّين. وقال في سياق ذلك، إن مبلغاً وقدره حوالى 900 مليون روبية هندية يُستنزف كلّ سنة على حساب شراء الناس الملابس الأجنبية. ويُستخدم المبلغ نفسه لمحو الإسلام من على وجه الأرض. ولذلك، ناشد آزاد الناس بأن يمتنعوا عن ارتداء الملابس الأجنبية ويعتمدوا على الملابس المنتجة محلّياً. قال: *«ما لم تتم مقاطعة الملابس الأجنبية، لا يمكن ببساطة الوصول إلى الهدف المنشود (التحرّر من الحكم البريطاني)»*[3]. ولم يتوقّف مولانا آزاد عند هذا الحدّ، ففي الخطاب نفسه كرّر هذا النداء وبمزيدٍ من القوّة، وخاطب كلّ رجل عادي وحثّه على أنه إذا أمكنه التضحية بحياته، فلماذا لا يمكنه الامتناع عن ارتداء الملابس الأجنبية؟ وما الذي يجبره على ذلك؟[4]

ومنتقلاً من خطابه العام إلى خطابه الخاصّ للمسلمين، قال آزاد إن *«من المهمّ للمسلمين، أن يُضحّوا براحة معيّنة على حساب أبدانهم. وأن يمتنعوا عن ارتداء الملابس الأنيقة المستوردة من مانشستر وانكشاير، لأن هذه الملابس تمزّق بلادهم وتشتتها؛ ولذلك يجب نبذها»*[5].

بهذه التصريحات حاول مولانا آزاد بذكاء ووضوح نقل آليّة الاستغلال الاستعماري إلى لغته التي كانت مفهومة لمستمعيه. وفي حين كان آزاد جزءاً لا يتجزّأ من حركة عدم التعاون والخلافة اللاعنفيّة، فإنه لم يتخلَّ عن أنشطته الخفيّة، حيث كان يَعتبر استخدام العنف مسألة شرعيّة من أجل القضاء على الحكومة البريطانية. ففي العام 1921 جدّد

(1) المرجع السابق نفسه.

(2) المرجع السابق نفسه.

(3) آزاد، خطبه ـي ـ صدارت، ملك رام، محرّر، م. س.، ص 65.

(4) المرجع السابق نفسه، ص 66.

(5) المرجع السابق نفسه.

أنشطته لمساعدة الجمعية السريّة في كلكتا، وعزّز اتصالاته مع البلاشفة، وقام بإحياء اتصالاته مع الثوّار الآخرين في البنغال.

على أيّ حال، فإن كل هذه الجهود لا تتجاوز نقطة في بحره اللجيّ، لكنها تحدّد بوضوح حماسته في خدمة حريّة بلاده[1].

الالتماس من الهنود بعامّة، ومن المسلمين بخاصّة، الانسحاب من الجيش البريطاني الهندي، ربما، بل بالتأكيد، استقبل كنذير شؤم وسوءٍ في الأوساط الحكومية. ولم يكتفِ بالوعود إلى ترك صفوف الجيش البريطاني فحسب، بل أعلن آزاد «*أن تولّي أيّ وظيفة حكومية حرام على المسلم*»[2].

وعندما تقدّمت حركة عدم التعاون والخلافة إلى الأمام، باتت الحكومة في حال اضطراب، وقرّرت اتخاذ إجراءات صارمة ضدّها. وقد تمّ القبض بالفعل على العديد من كبار القادة المنتمين إلى الحركة، وبحلول نهاية أيلول (سبتمبر) 1921، كان آزاد متأكّداً من أنه سيُعتقل في المستقبل القريب، لأنه حرّض الهنود على ترك مؤسّسة الجيش، الأمر الذي لم يكن ليعدّ جريمة عابرة من الجرائم المرتكبة. ويبدو أن آزاد كان مستعدّاً سلفاً لمسألة السجن، ومعاناتها الصعبة، يقول: «*فإذا استعدّت الحكومة للاعتقالات، فإننا أيضاً ندعوها لذلك، ومنذ أن بدأت الحكومة لخطة البدء بهذه الاعتقالات، فإنني بدأت أتحضّر نفسياً للسجن. وإذا ما حدث وأوقفت الحكومة إجراءاتها بخصوص الاعتقالات، فإنني سأصاب بخيبة أمل لا حدود لها*»[3].

وازدادت رغبة آزاد في أن يتمّ القبض عليه مع مرور الزمن. في الحقيقة، كان اعتقال كبار القادة (مثل **محمد علي، شوكت علي، مولانا حسين أحمد، د. سيف الدين كيشليو، بير غلام مجدد، مولانا ناصر أحمد، جغت غورو، شنكر أشاريا، مولانا أحمد سعيد، عبد العزيز صاحب**) يُعتبر بمنزلة هدية نضالية مؤثرة، وحتّى التقديس في عملية إثارة الجمهور وإلهابه. وآزاد كان لا يزال يتحرّك بحريّة، الأمر الذي لم يكن ليستسيغه أبداً. وبعد فترة أعرب عن حزنه وأساه: «*ها إنني سئمت مرحلة انتظار أن يتمّ اعتقالي.*

(1) رجت كيه. راي، الثورات.. الإسلاميّون والبلاشفة: مولانا أبو الكلام آزاد والعالم السياسي السرّي في كلكتا، مشير الحسن، محرّر، م. س.، ص ص 118 ـ 119.

(2) آزاد، *خطبه -ي- اختتامية، مجلس -ي- خلافت*، ملك رام، محرّر، م. س.، ص 77.

(3) المرجع السابق نفسه، ص 74.

ومنذ شهرين بلغت تصريحاتي ذروتها، متوقّعاً، بموجبها، أن أعتقل. على أيّ حال، فقد تمّ اعتقال عديد من الناس، وإنني لا أزال أنتظر ذلك الاعتقال[1]*. هل يُتوقع ألّا أصف الحكومة بالصفة الحقيقية لها؟ إنني أرفض أن أقول للأسود إنك أبيض»*[2].

لقد انتهزها فرصة لتذكير الهنود بعامّة، والمسلمين بخاصّة، أنهم إذا رغبوا كسب الحقوق والعدالة لهم، فلا خيار أمامهم إلّا الحصول على سوراج، والذي يعني حكم الهنود للهنود في الهند[3]. وفي قول-ي- فيصل (القول الفيصل) استطاع آزاد أن يشرح نظريّته عن خاصيّة الحكم الاستعماري وآليّته لاستغلال السكان المحلّيين وموقفه الرجعي من المطالب العادلة للهنود بعامّة.

على أيّ حال، لم تطل مدة انتظار آزاد بخصوص مسألة القبض عليه، حيث كان الموعد المنتظر في 10 كانون الأول (ديسمبر) 1921. ومن جملة التهم الموجّهة إليه، إلقاء الخطب العدائيّة في ميدان ميرزا بور في كلكتا بتاريخ 1 و5 تموز (يوليو) 1921 والتي رُفعت إلى محكمة القاضي الرئاسي الذي، بعد محاكمته، أصدر في حقّه حكماً بالسجن لمدّة سنة مع الأشغال الشاقّة. كان ذلك بتاريخ 9 شباط (فبراير) 1922 بموجب المادة ـ124أ من قانون العقوبات الهندي[4]. وكان آزاد يعتقد بأن العقوبة التي صدرت في حقّه طفيفة جداً مقارنةً مع حجم جريمته.

وعلى أيّ حال، كان الجزء الأكثر أهميّة من المحاكمة، أن آزاد لم يدافع عن نفسه، ذلك أن لجنة عمل الكونغرس قررت *«بأنه في حال محاكمة، أو رفع دعوى مدنيّة ضدّ أعضاء حركة عدم التعاون، لا ينبغي لهم أن يشاركوا في إجراءات المحكمة حول إصدار بيان كامل عن الحقائق، وذلك من أجل إثبات براءاتهم أمام الجمهور»*[5].

وفقاً لذلك، أصدر آزاد بياناً مكتوباً بعنوان: قول - ي - فيصل، والذي أصبح جزءاً مهمّاً من الكتابة السياسية والأدبية كذلك. وفي قول - ي - فيصل، أشار آزاد إلى

---

(1) آزاد، خطبه -ي- صدارت، جمعيّة علماء الهند، لاهور، 18 ـ 21 تشرين الثاني (نوفمبر) 1921، ملك رام، محرّر، م. س.، ص 98.

(2) آزاد، قول -ي- فيصل، تاج ببليشر، دلهي، 1967، ص 91.

(3) المرجع السابق نفسه، ص 118.

(4) داتا، م. س.، ص 121.

(5) إي. بي. راجبوت، مولانا أبو الكلام آزاد، ليون بريس، لاهور، 1946، ص 81.

الخطاب نفسه الذي بُنِي عليه أساس اعتقاله، وكرّر في بيانه «*لا شكّ في أن الحكومة الحاليّة هي الطاغية*». بينما كانت محاكمة آزاد لا تزال مستمرة، ومن دون صدور أي حكم عليه بعد، وقعت حادثة عنف في شاوري شاورا الواقعة في غوركهبور في 5 شباط (فبراير) 1922، حيث تمّ حرق 22 شرطياً وهم أحياء، الأمر الذي جعل غاندي يُعرب عن شعوره بالعجز والخذلان، ولم يترك له هذا الأمر أيّ خيار سوى سحب «الحركة» من التداول السياسي، وإن كان ذلك قد عُدّ عملاً انفرادياً من غاندي، حيث إنه لم يستشر أحداً من قادة «الحركة» الآخرين. أفزع انسحاب «الحركة» الكثيرين من الطوائف الهندية المتنوّعة، الذين كانوا متحمّسين لها، ولكن المسلمين منهم بشكل خاصّ، أصيبوا بخيبة أمل أكبر، لأن مسألة الخلافة كانت قضية محوريّة وحيويّة لكثيرين منهم، وبينهم قادة بالطبع، وأن وقف الحركة «*قد قلّل التأثير من تظاهراتهم*»[1]. وفي العديد من اجتماعات جمعية علماء الهند، ولجنة الخلافة المركزية، تمّ توجيه اللوم إلى غاندي، واستمر ذلك اللوم، حتّى بعد اعتقاله أيضاً بتاريخ 10 آذار (مارس) 1922[2].

تسبّب انسحاب الحركة بشقاق في صرح التضامن بين الهندوس والمسلمين، حيث كان قد اكتسب قوّة جديدة خلال تصاعدها (أيّ الحركة) السابق. على أيّ حال، ما كان جديراً بالإدراك، وهو ممّا يبعث على الارتياح الكبير أيضاً، أن الانقسام حصل بين صفوف المسلمين أنفسهم، ولم يقتصر على غيرهم فقط. ففي حين أدّت خيبة الآمال ببعض المنسحبين إلى أفخاخ السقوط في السياسات الطائفية، كان آخرون لا يزالون ملتزمين بالقوميّة التي كان أساسها سياسة التكامل. وكان آزاد ممن اتّبعوا الطريق الأخيرة.

---

(1) مشير الحسن، الديانة والسياسة في الهند: العلماء وحركة الخلافة، مشير الحسن، محرّر، الاتجاهات الطائفيّة والإسلاميّة في الهند الاستعماريّة، م. س.، ص 34.

(2) المرجع السابق نفسه.

الفصل الثالث

السياسة التكامليّة: آزاد وحزب المؤتمر الوطني (1923 ـ 1934)

اتّسمت الفترة ما بعد حركة الخلافة مباشرةً، بالاتجاهات المثيرة للقلق بالنسبة إلى العلاقة بين الهندوس والمسلمين. وبدأ ينحسر التعاون السياسي الذي كان وثيقاً بين الطائفتَين خلال حركة عدم التعاون، وبدا صرحِ المشاركة الذي بُني بجهد دؤوب على وشك الانهيار. في حين كان هذا القلق سائداً، بدأ يبرز اتجاه آخر مثير للقلق ضمن سياسة المسلمين، فقد انجذبت أوساط من قيادتهم إلى السياسة الطائفية، بحجّة أن مصالح المسلمين مستقلّة إلى حدٍّ كبيرٍ، ومتناقضة في بعض الأحيان، عن مصالح الطوائف الأخرى في المجتمع، وبخاصّة الهندوس منهم. لمّحت هذه الأوساط من القيادة الإسلامية إلى اتخاذ خط سياسي أضيق بكثير.

من ناحية أخرى، وقف قطاع آخر من السياسيين المسلمين وقفة اعتدال من التطوّرات السياسية في مرحلة ما بعد فترة حركة الخلافة، وبقي صامداً.

بعبارةٍ أخرى، لم يتزعزع إيمان هؤلاء القادة بالنسبة إلى مدى أهميّة العلاقة التعاونيّة بين الهندوس والمسلمين وذلك من أجل الظهور كمجتمع سياسي يتمكّن من خوض معركة موحّدة ضدّ البريطانيين. وكانوا يرون أن اتخاذ خطٍ منفصلٍ في السياسة، سيضرّ بالمجتمع، وكذلك بالكفاح من أجل الحريّة. وكانت الفئة الأولى من القادة يمثّلها الشقيقان محمد علي وشوكت علي، والثانية يمثّلها رجال من أمثال مختار أحمد أنصاري ومولانا أبو الكلام آزاد.

على الرغم من السياسة التعاونيّة المثاليّة التي انتهجها الهندوس والمسلمون معاً[1] خلال فترة حركة عدم التعاون وحركة الخلافة، فقد ظهر بالفعل تصدّع في هذا

(1) أكّد أصغر علي انجنير، في كتاب المسلمون الهنود: دراسة لمشكلة الأقليّة في الهند، أجنتا بيليكيشنس، دلهي، 1985، أن مسلمي الهند لم يشكّلوا مجتمعاً متآلفاً خلال النصف الأخير من القرن التاسع عشر والنصف الأول من القرن العشرين. كانوا (كما هم اليوم أيضاً) منقسمين عمودياً وأفقياً إلى مجموعات مختلفة دينيّاً وثقافياً من جهة، ومن جهة أخرى إلى طبقات وطوائف (ص 1). وبأسلوب مماثل تقريباً كتب بيتر بي. مايور في كتاب قبة وبيوت مظلمة: الإيديولوجيا، المفكّرون والطبقات الكادحة في دراسة الإسلام المعاصر، امتياز أحمد، محرّر، الحداثة والتغيّر الاجتماعي بين المسلمين في الهند (دلهي، 1983).

التحالف العظيم نتيجة للتجاوزات التي ارتكبها المسلمون الذين يسمّون محلّياً موبلا في مالابار (كيرالا)(*). تُعزى عوامل عدّة إلى ظهور ثورة موبلا في العام 1921م أبرزها اقتصادية، لأن الفلاحين من موبلا أظهروا السخط الاقتصادي منذ فترة من الزمن. هذا، بالإضافة إلى أن الدعوة لحركة عدم التعاون وحركة الخلافة، أثارت الحماسة الدينية بين الفلاحين، ثار الفلاحون الموبلا على الرمزَيْن الواضحيْن للسلطة والقمع، ملاّك الأراضي - ومعظمهم من الهندوس- والحكومة؛ فإلى جانب إحراق عقارات وبعض معابد هندوسيّة، جرت بعض حالات تحوّل ديني قسريّة[1]. يقول بعض المؤرّخين إن انتفاضة موبلا كانت تحمل طابعاً طبقياً أكثر من حملها طابعاً طائفيّاً[2].

تناول آزاد أعمال العنف التي قام بها موبلا بالنقد؛ وفي حالاتٍ عدّة، قام بإدانة أعمال عنف ارتكبها أفراد، وحتّى جماعات، مثل جمعية علماء الهند، بوصفها هيئة ممثّلة لهم[3]، اتخذ آزاد موقفاً نقدياً إزاء العنف الذي مارسه الـ موبيلا؛ وأكّد أنه إذا تبنّى بعض المسلمين العنف وسيلة للاحتجاج، بما فيهم جمعية علماء الهند، فإن تورّط أيّ طائفة أخرى من المسلمين في ما بعد، مهما كانت، في أعمال العنف، لا يمكن التنديد بها[4].

أمّا في ما يتعلق بالتحوّل الديني القسري لغير المسلمين، فإن آزاد استخدم في إدانته عبارات شديدة اللهجة، حيث صرّح «*إن أيّ شخص يعرف الشريعة، يجب عليه أن يعلم أن كلّ حالة من التحوّل الديني القسري تتعارض مع الشريعة الإسلامية التي تقول بأن لا إكراه في الدين*»[5].

مندّداً بالعنف ضد المُلاّك والتحوّل الديني القسري، أبدى آزاد شكوكه في صحّة التقارير الواردة من مالابار: «*إنني لست متأكداً من صحّة التقارير الواردة إلينا، فإن*

(*) التجّار والبحارون الذين استوطنوا سواحل كيرالا منذ قديم الزمان يسمّون موبلا ومعظمهم من المسلمين (المترجم).

(1) غيلميناولت، حركة الخلافة: الرموز الإسلاميّة والتعبئة السياسيّة في الهند، مطبعة جامعة أوكسفورد، دلهي، 1982، ص 147.

(2) كي. أن. بانيكار، معارضة اللورد والحكومة: انتفاضة المتديّنين والفلاحين في مالابار 1836 ـ 1921، مطبعة جامعة أوكسفورد، دلهي، 1989، ص 135.

(3) ميناولت، م. س.، ص 149.

(4) أبو الكلام آزاد، خطبهـي-صدارت، جمعية علماء الهند، مالك رام، محرّر، خطبهـي-آزاد، ساهيتيا أكاديمي، دلهي، 1990، ص ص 145 ـ 146.

(5) المرجع السابق نفسه، ص 147.

العديد من الحوادث، التي ذُكرت في وقت سابق كانت وهميّة. حتّى إنني تلقيت بعض الرسائل من مالابار في هذا الصدد»[1]. واستمرت الشكوك تنتابه. وأكد على أنه «*من الصعب البتّ في الحقائق*»[2]. وفي مرحلة أخرى أبدى آزاد رأيه بعد استقراءٍ عميق، بأنه حتّى ولو ثار موبلا بمثل تلك الطريقة، فكان عليهم أن يختاروها كخيارٍ أخير. وألمح إلى أنه عندما تحلّ الفظائع في باقي البلاد، فلا يمكن استثناء أعمال موبلا منها، وعندما تنفد قدرة تحمّل تلك الفظائع، فربما يسيطر عليهم الإحباط أو الغضب[3].

كان قمع انتفاضة موبلا قد ذكّر بأيّام ثورة العام 1857م من نواحي شتّى، فقد أثار حادث بودانور، الذي توفي فيه 56 موبلاوياً من الاختناق في أثناء نقلهم في عربة ضيّقة إلى السجن[4]، بعض العداء مرّة أخرى ضدّ الحكومة. ولكن تمرّد موبلا قد أثّر سلباً في التفاهم بين الهندوس والمسلمين[5]. وكان لا بدّ من أن يلقي ذلك بظلاله على مستقبل العلاقات البينيّة للمجتمع ليكون عائقاً أمام ظهور مجتمع سياسي لا يقتصر على جماعة دينية واحدة.

لم تكن حوادث موبلا وحدها تسهم في توتر العلاقات بين الهندوس والمسلمين، بل كانت القضايا الخلافيّة الأخرى أيضاً وراء ذلك. ومن تلك القضايا، كان خطاب محمد علي في 2 نيسان (أبريل) 1921 في مدراس الذي ذهب إلى حدّ تقديم رأيه الذي يُناشد فيه الأفغان لغزو الهند من أجل طرد البريطانيين منها[6]. ولا شكّ في أن مثل هذه التصريحات، لم تكن أكثر من تحريضٍ في سياق حركة تحرير الهند. ومع ذلك، أثّرت في العديد من القادة الهندوس، مثل مادان موهان مالافيا الذي أبدى ردّة فعله الشديدة ضدّها[7]. وانضمّ إليه الآخرون بشأن هذه القضية، والذين لم يحبّذوا تلك التصريحات، لأنها ألمحت إلى عودة شبح الحكم الإسلامي في الهند، وإن كانوا يعرفون أن ذلك

---

(1) المرجع السابق نفسه، ص 146.

(2) المرجع السابق نفسه، ص 152.

(3) المرجع السابق نفسه.

(4)ميناولت، م. س.، ص 149، راجع أيضاً سوميت سركار، الهند الحديثة، ماكميلان، دلهي، 1983، ص 217.

(5) المرجع السابق نفسه، ص 149.

(6) "خطاب محمد علي في ايرود قرب مدراس" بتاريخ 2 نيسان (أبريل) 1921 المدرج في كتاب محمد علي في السياسة الهنديّة: الكتابات المنتخبة 1920 ـ 1923، حرّره مشير الحسن، منوهر، دلهي، 1986، ص 25.

(7) ميناولت، م. س.، ص 141.

يكون من المستحيل تقريباً. ودافع غاندي بشكلٍ غير مباشرٍ قائلاً: «*إن جوهر خطابه ظلّ داخل حدود حب الوطن*»[1]. وعلى الرغم من دعم غاندي لمحمد علي، إلّا أن الشكوك ظلّت سائدة، وأدّت بالتحالف بين الهندوس والمسلمين نحو الخطر مع حلول موسم الأمطار في العام 1921م[2].

إن هذه القضايا، إضافةً إلى حماسة المسلمين لبدء العصيان المدني احتجاجاً على مضمون إحدى الفتاوى الدينية، وكون غاندي كان حذراً حيالها آنذاك، قد زاد الطين بلّةً في الوضع السياسي[3]. وكانت ثمّة قضية أخرى، وهي المقاطعة التي دعا إليها غاندي عشيّة وصول أمير ويلز بتاريخ 17 تشرين الثاني (نوفمبر) 1921م. فعلى الرغم من أن الدعوة كانت لمقاطعة سلميّة، إلّا أن حوادث العنف حدثت متكرّرة واستهدفت المسيحيين والبارسيين[*] والبريطانيين الهنود، ولاسيّما في بومباي. والعنف في جميع الأحوال قد مسّ بسمعة غاندي، الذي انتقد المسلمين من دون وجود أدلّة كافية على كونهم وراء معظم أعمال العنف هذه[4]. وقد حار المسلمون بمثل هذه التصريحات لغاندي.

كانت الضغوط على علاقات الهندوس والمسلمين واضحة، حتّى في الوقت الذي كانت فيه «الحركة» تمضي قدماً. واعتبر العديد من القادة المسلمين انسحاب حركة عدم التعاون والخلافة في 5 شباط (فبراير) 1922م كمؤشّر للإساءة إلى مشاعرهم، وبمنزلة خيانة لهم. ونتيجة لهذه أو تلك، فإن الفجوة في تفاهم الهندوس والمسلمين، زادت هوّة مع مرور الوقت. فمن ناحية، مثّل انهيار حركة عدم التعاون والخلافة نموّ عمليّة تشكيل مجتمع سياسي، ومن ناحية أخرى أوجدت مجالاً أكبر لعودة الطائفيّة الأكثر احتداماً وظهوراً. وكانت العمليّتان مترابطتَين، وقد أثّرت قوّتهما وضعفهما، بعضهما في بعض بنسبة متلائمة. وحيث إن تعبئة الجماهير خلال الحركة أتت بهم إلى حلبة السياسة، كان من شأن تنامي الطائفية أن يؤثّر فيهم، وقد أثّر فيهم بالفعل في أوسع

(1) المرجع السابق نفسه.

(2) المرجع السابق نفسه.

(3) المرجع السابق نفسه، ص 171.

(*) مجموعة عرقيّة تمثل جزءاً من الزردشتيين الذين يعيشون في شبه القارّة الهنديّة (المترجم).

(4) المرجع السابق نفسه، ص 178.

نطاق. وكانت حركة شودهي(*) وحركات سانغاثان (منظمات هندوسيّة)[1] وكذلك حركة التبليغ والتنظيم[2] (للمسلمين) هي بعض علامات هذه الظاهرة.

طرح ظهور الطائفيّة أسئلة معيّنة بشأن الخيار السياسي أمام القادة، وكذلك أمام الجمهور، وكان أمامهم سبيلان: أحدهما تنفيذ البرنامج الهادف إلى تحويل الطوائف الدينية المختلفة إلى مجتمع سياسي موحّد، والآخر، المضيّ قدماً في اتجاه السياسة الضيّقة التي تتّبع فيها كل جماعة دينية خطّ سياستها الخاصّ، وبالتالي تقوّض صوت الكفاح من أجل الحريّة.

كيف أبدى آزاد ردّات فعله على هذه القضايا؟ كان آزاد داخل سجن علي بور (كلكتا) عندما سحب غاندي الحركة، وشعر آزاد بخيبة أمل مثل العديد من قادة حزب المؤتمر وحركة الخلافة، ولكن لم يكن لديه خيار سوى لزوم الهدوء في السجن. كانت مناسبات لا حصر لها خاض فيها آزاد غمار التأمّلات العميقة، وقيّد نفسه في زنزانته، رافضاً لقاء أيّ شخص والتعامل معه[3]. وعلى الرغم من أنه ليس واضحاً ما كان يدور في خلده من الأفكار في السجن، إلّا أن بعض الأفكار عن الفهم السياسي لآزاد في ذلك الوقت متوافر في كتاب «عبد الرزاق المليح آبادي»، الذي جمع فيه محادثاته مع آزاد. وقد أجاب آزاد خلالها عن سؤال له حول طبيعة سَوَراج (الحكم الذاتي للهنود)، بأن سوراج يعني بالنسبة إليه حكماً صالحاً، وهو مبني على عاملَين اثنين: إنه وطني بطابعه وديمقراطي بتنفيذه[4]. وفي تصريح مهمّ له في سياق انسحاب الحركة، أعرب آزاد عن

(*) حركة شودهي (تطهير من الأدناس) بدأها المصلحون الهندوس أوّلاً لإصلاح أوضاع المنبوذين في النظام الطبقي الهندوسي في الهند للحدّ من اعتناقهم الإسلام، ثمّ بدأوا تدريجاً بالتحوّل الديني للمسلمين الجدد، الذين كان آباؤهم قد آمنوا قبلاً بالإسلام والعودة إلى الديانة الهندوسيّة (المترجم).

(1) مشير الحسن، القوميّة والسياسة الطائفيّة في الهند: 1885 ـ 1930، منوهر، دلهي، 1991، وأكّد الحسن أن جميع أنصار حركتَي شودهي وسانغاثان أطلقوا حملة أكثر فعاليّةً ومتماسكة إيدولوجياً. بدأت مجالس شودهي تعمل منذ 1907 من أجل إعادة فصيلة ملكان من الراجبوتيين إلى الهندوسيّة. فرضت أنشطة حملة شودهي قوّتها في العام 1923م عندما جعلت هندو مهاسبها هذه الحملة جزءاً من برنامجها الخاصّ (ص 237).

(2) المرجع السابق نفسه، وقيل أن مجموعات منظمي التبليغ والتنظيم حدّدوا هويّتهم بالأحكام الدينيّة.... إنهم زادوا من الشعور بالتماسك الطائفي والتديّن من خلال حثّ أتباعهم على أن يشربوا في قلوبهم القرآن الكريم نصّاً وروحاً، ص 232.

(3) عبد الرزاق المليح آبادي، ذكر-ي-آزاد، مولانا آزاد كي رفاقت مين انرتيس سال (بصحبة مولانا آزاد لثمان وثلاثين سنة)، أجالا بريس، كلكتا، 1960، ص ص 200 - 202.

(4) المرجع السابق نفسه، ص 273.

أسفه بأن الطريق للنجاح الأكيد، تمثل في المضي قدماً على مبادئ الديمقراطية، وبناء تحالف وطني للهنود، ولكن الفرصة فُقدت بسبب سحب الحركة. وعلى حدّ تعبيره *«أعتقد بأن التمسّك بالمبادئ الديمقراطية، وكوننا متّحدين كأمّة واحدة، سيحققان لنا الفوز بتحرير الهند. أشعر بقوّة بأنه إذا لم يكن هناك خطأ تاريخي بسحب الحركة، فإن النتيجة المباشرة كانت في غاية من الإيجابيّة»*[1].

وتعليقاً على عدم اللجوء إلى العنف، أعرب آزاد، من دون ترك أيّ مجال لليأس، عن الأمل في المستقبل، شريطة بدء العمل الجدّي وعدم ارتكاب الأخطاء: *«أقنعتني تجربة «اللاعنف» و«عدم التعاون» بفعاليّتهما، وبعد الدور الأول من الكفاح، فإن التوقف لبرهة لا مفرّ منه هنا؛ فمن المهمّ أننا تعلّمنا درساً، وهو عدم تكرار الأخطاء التي ارتكبناها سابقاً. ولا شكّ في أن الفوز سيُكتب لنا»*[2].

كانت هذه الأفكار جدّية بالنسبة إلى السياسة المعاصرة والمستقبلية لحركة التحرير. وفي حين كان ينتقد آزاد بشدّة الانسحاب من الحركة، فإنه لم يتخلَ عن تفاؤله بقيام عمل سياسي متناسق وموحّد. ولكن كانت مجرّد أفكار، حيث إنّه كان لا يمكن القيام بأيّ عمل سياسي انطلاقاً من داخل السجن.

أُفرج عن آزاد بتاريخ 1 كانون الثاني (يناير) 1923. يمكن وصف المناخ السياسي في مرحلة ما بعد سحب الحركة، بأنها مخيّبة للآمال في مجالات شتّى. فأولاً، اتّسمت العلاقة بين الهندوس والمسلمين بالمرارة، بسبب حركات شودهي وسانغاثان والتبليغ والتنظيم. ثانياً، كانت حركة الخلافة في حالة من الفوضى، وفقدت الهدف والاتجاه. وأخيراً، واجه حزب المؤتمر الهندي أزمة، حيث بدأ انقسام وشيك يدبّ فيه بسبب الصراع بين من يُسَمَّون بالموالين للعدول ومن يُسَمَّون بالمناهضين له(*).

---

(1) المرجع السابق نفسه، ص 274.

(2) المرجع السابق نفسه، راجع أيضاً غلام رسوم مهر، محرّر، *تبركات ي آزاد*، أدبي دنيا، دلهي، 1963، للاطّلاع على وجهة النظر المماثلة لآزاد، عندما كان يخاطب الدورة الخاصّة لحزب المؤتمر الوطني الهندي، 1923.

(*) عندما اعتُقِل غاندي بعد حركة عدم التعاون طلب من أعضاء المؤتمر تجنّب السياسة الفعليّة وإعطاء التركيز على ترويج إنتاج المصنوعات المحلّية واستخدامها. عارض بعض أعضاء المؤتمر هذا الاقتراح أمثال سي. آر. داس وموتي لال نهرو ورغبوا في المنافسة الانتخابيّة لكي يعرقلوا عمل المجلس التشريعي من داخله بعد أن يتمّ انتخابهم كأعضاء له. سُمّي هؤلاء بالموالين للعدول وسُمّي الآخرون الذين كانوا يؤيّدون فكرة حركة عدم التعاون ومقاطعة الانتخابات بالمناهضين للعدول (المترجم).

بعد عقد آمال كبيرة على حركة عدم التعاون والخلافة، واجه آزاد عند الإفراج عنه من السجن جوّاً سياسياً كئيباً. وشعر بتشويش كبير مع غياب أيّ أجندة سياسية محدّدة. ويبدو أنه واجه معضلة أخرى، لأنه لم يخض قطّ في السياسة المنظّمة وهياكلها مباشرةً؛ فضلاً عن أن يخوض بالمنظمات الثوريّة، ويحاول البدء بإنشاء منظمة مثل «حزب الله». ونظراً إلى ذلك كلّه، فإن السؤال الذي يطرح نفسه هو ما كانت ماهيّة الخطة السياسية لآزاد؟ ولا شكّ في أنه لم يكن يتعامل مع الأفكار النظريّة فحسب، على غرار عمله خلال أيام الهلال. وسنحت لآزاد فرصة تاريخية عندما عُرض عليه أن يترأس الدورة الاستشارية للمؤتمر.

من المعروف جداً أن لجنة المؤتمر لعموم الهند، قامت بتشكيل لجنة العصيان المدني في حزيران (يونيو) 1922م مع التصريح بجميع أغراضها وخطّة عملها في المستقبل. وأيّد كلّ من فالابهاي باتيل، وراجندرا براساد، ومختار أحمد أنصاري، وراجا غوبالاشاري وسرينيفاس آينغر التركيز على العمل البنّاء لغاندي. في حين كان موتي لال نهرو، وفيتا هالبهاي باتيل، والحكيم أجمل خان، وسي. آر. داس، يرون ضرورة المشاركة في انتخابات المجلس. ونشب صراع بين المجموعتَين، أنذر بسوء الطالع في دورة المؤتمر التي عُقدت في غايا في كانون الأول (ديسمبر) 1922م حيث تقدّم سي. آر. داس بقرار أوصى فيه بالتصويت على مبدأ الانضمام إلى المجلس، وانهزم القرار بتصويت مشترك قويّ من أتباع غاندي والعديد من قادة حركة الخلافة[1]. وبالتالي، فإن سي. آر. داس وموتي لال نهرو والآخرين، قرروا تشكيل حزب باسم حزب سَوَراج في آذار (مارس) 1923م. وقد أدّت مثل هذه الاتجاهات بين القادة إلى انقسام وشيك في حزب المؤتمر. وفي هذه المرحلة، قرّر حزب المؤتمر عقد جلسة خاصّة في دلهي، وعُقدت بالفعل في أيلول (سبتمبر) 1923م، وانتخب مولانا آزاد رئيساً للحزب، وكان آنذاك يبلغ من العمر 35 سنة فقط، وهي سن مبكرة لشغل رئاسة حزب مثل حزب المؤتمر لم يسبق أن أقدم عليها من قبل.

لماذا اختار أعضاء حزب المؤتمر مولانا آزاد لتحمّل أعباء رئاسة حزبهم، خصوصاً وأنّ تعامله مع هذا الحزب كان مبكّراً للغاية؟ هل كان ذلك بسبب الوضع الطائفي

(1) في. ان. داتا، مولانا آزاد، منوهر، دلهي، 1990، ص 129.

المتردّي في البلاد؟ أم أن المؤتمر أقدم على احتواء الضرر الذي لحق به خلال فترة ما بعد حركة الخلافة، لأنه كان عليه كمنظمة أن يتحمّل اللوم عن عدم التشاور مع الأطراف الأخرى في الحركة، مثل لجنة الخلافة المركزية وجمعية علماء الهند؟ هذه بعض الأسئلة التي ما زالت بحاجة إلى الإجابة عنها.

تولّى آزاد مهمّاته بجدّية، وركّز على مسألة التوصّل إلى مصالحة بين الفصيلتَين المتنافستَين في المؤتمر واللتين يمكن أن تتسبّبا بانقسام الحزب. وكان باستطاعة آزاد تحمّل هذا التحدّي، وقد بذل كلّ جهد ممكن للمصالحة بين المجموعتَين، وكان يتمتع بثقة كلٍّ منهما، لأنه كان بالنسبة إليهما رجل يتحلّى بالتوازن ويعمل بموجبه. وقد تطرّق أبو الكلام إلى موضوع المصالحة في خطابه الرئاسي قائلاً: «*قسّمت الخلافات بين القادة إلى مجموعتَين، وإن أعضاء المجموعتَين يتمتعون باحترام وتقدير كبيرَين لمكانتهم عندي، ومعرفتهم بنهجي، وكذلك بنهج أولئك الذين يرتؤون رأياً مماثلاً*»[1].

وبعد إدلاء هذه البيانات التمهيديّة، استطرد آزاد قائلاً بأنه يفضّل شخصياً سياسة عدم التعاون مع الحكومة، كما كانت في الماضي[2]. وهذا مما بقي أصلاً كقضية مركزية في المخطط بأسره، وكانت الأمور الأخرى جميعها بمنزلة تفاصيل في إطار الانضمام إلى المجلس أو مقاطعته[3]. وفي الحالتين، فإن نقطة حاسمة كانت لا تزال عالقة، وهي كيفية الحفاظ على وحدة صفوف المناضلين من أجل الحريّة، وخصوصاً في إطار الانضمام إلى الحزب على قاعدة التمسّك بوحدة الهندوس والمسلمين[4]. حاول آزاد مع هذه التصريحات الواضحة، أولاً، وقبل كلّ شيء، تقليل الأهميّة التي أولَتها المجموعتان لقضية الانضمام إلى المجلس، وصرّح مجدّداً، كما لو كانت هذه القضية من أبرز القضايا التي تواجه البلاد: «*بعد أخذ أبعاد هذه القضية المختلفة في الحسبان، توصّلتُ إلى نتيجة مفادها أن مقاطعة المجلس قد لا تكون محمودة. كانت المقاطعة في الانتخابات الأخيرة ضروريّة، ولكن سيكون من الأفضل هذه المرّة لو انضممنا إلى*

(1) آزاد، الخطاب الرئاسي، أجلاس-ي-خصوصي (الدورة الخاصة) في المؤتمر الوطني الهندي، 15 أيلول (سبتمبر) 1923، ملك رام، محرّر، م. س.، ص 5.

(2) المرجع السابق نفسه، ص 196.

(3) المرجع السابق نفسه، ص 197.

(4) المرجع السابق نفسه، ص 198.

المجالس، وحصلنا على المقاعد، وتصرّفنا، بحيث تصبح هذه المجالس ساحة أخرى لنضالنا من أجل الحريّة»[1].

يجب أن يُعتبر أولئك الذين يرغبون في الانضمام إلى المجلس مناضلين من أجل الحريّة، لأن هذه المجالس أيضاً ستصبح ساحة للصراع. وعلى أيّ حال، فإن الانضمام إلى المجلس يجب أن يعتبر ترتيباً موقتاً، بدلاً من أن يكون برنامجاً طويل الأمد. وحذّر آزاد *«إذا ما اختلفنا في أيّ لحظة حول نضالنا، فإنني لن أتأخر ولو لدقيقة واحدة عن إعطاء مشورة بعدم الانضمام إلى المجلس»*[2]. وحرص آزاد على عرض نقطة أخرى بوضوح تامّ، وتقضي بأن تراقب لجنة المؤتمر لعموم الهند قضية الانضمام إلى المجلس أو مقاطعته[3].

ويبدو أن التصريح بذلك، كان مهمّة أُعطيت لآزاد، نظراً لصعوبة الموقف الذي اتّخذته المجموعتان تجاه مسألة الانضمام إلى المجلس أو مقاطعته، وهي تعود إلى موافقة حزب المؤتمر. وهكذا كانت هذه المسألة، موضع الانتقاء للمؤتمر دفعة واحدة. وهذا ما حفظ مؤسّسة الحزب من التصدّع في وقت كانت معنوياته متدنّية.

الطريقة والشعور بالمسؤولية اللذان حاول آزاد من خلالهما تفادي الأزمة في المؤتمر، أعطيا انطباعاً بأن علاقته مع الحزب كانت طويلة الأمد. وعلى الرغم من حداثة علاقته الحزبيّة هذه، فإن آزاد انتهز الفرصة لاستكشاف العديد من القضايا ذات الاهتمام الوطني، مثل تقييم مسيرة الحركة الوطنيّة التي جرت حتّى الآن، وكذلك مستقبل الخطط السياسية والعلاقة بين الهندوس والمسلمين، وبذلك فإنه قد بدأ مساراً جديداً للسياسة التي يمكن وصفها بسهولة، بأنها سياسة تكامليّة، حيث لا يتمّ التعامل فيها مع الطوائف الدينية ككيانات سياسية، بل كحالٍ مندمجة في مجتمع سياسي واحد. وفي سياق تطوير هذه الأفكار، رسم آزاد أيضاً مساراً للسياسة اتّخذه مع إخوانه في الدين والبلد ككل. وكان مثل هذا الموقف مختلفاً بشكل ملحوظ عن جدول الأعمال الذي وضعه خلال مرحلة الهلال. على سبيل المثال، صرّح آزاد بأن المسلمين ظلّوا بمعزل عن حزب

(1) المرجع السابق نفسه، ص 201.

(2) المرجع السابق نفسه، ص 202.

(3) المرجع السابق نفسه، ص 201.

المؤتمر، لأنهم كانوا يخشون أن تلغي مصالحهم الأغلبية الهندوسيّة[1]. وصرّح: *«لا ينبغي أن يخشوا (أيّ المسلمون) إخوانهم الهندوس، ويجب أن ينضمّوا إلى المؤتمر ويجعلوا تحرير البلاد شعاراً لحياتهم»*[2].

ومن خلال خطابه أشار آزاد إلى أن موقفه الحالي متناغم مع سياسات **الهلال** منذ البداية[3]. ومثل هذا التصريح يتعارض مع الحقائق. فمن المعروف أن آزاد كان يؤيّد خلال أيام **الهلال** فكرة تشكيل المسلمين حزباً لهم ملتزمين بقضية تحرير البلاد، بدلاً من الانضمام إلى أيّ فرد[4] أو إلى المؤتمر. ولذا كان مثل هذا التصريح موجّهاً نحو مستقبل السياسة ولم يكن متّصلاً بالماضي.

لكن موقفه من اتحاد الهندوس والمسلمين ظلّ جزءاً من التزام آزاد الذي لم يتزعزع منذ أيام **الهلال**. وعلى الرغم من أنه أيّد فكرة اتباع المسلمين سبيلاً خاصّاً بهم، إلّا أنه أيّد، وبقوّةٍ، علاقة ودّية بين الطائفتَين الدينيتَين.

«إنني أشير إلى الاتحاد بين الهندوس والمسلمين، فإن هذا الاتحاد خطوة أولى، ليست نحو وضع أساس الحريّة في الهند فحسب، بل نحو أيّ أمر يكون ذا أهميّة لأيّ أمّة لبقائها وازدهارها، ويمكن أن تكون هناك حريّة من دون الاتحاد، ولكن سيكون من المستحيل تطوير قيم الإنسانية»[5].

ومع اتخاذ مثل هذا الموقف، انتقل آزاد من مسار عهد **الهلال** الذي يرى فيه أنه من دون الاتحاد سوف يتضرّر نيل الحريّة، إلى مسار ستتضرّر فيه المسألة الأساسية للعلاقة الإنسانية المدنيّة على حدّ رأي آزاد.

ويقوله هذا، شنّ آزاد هجوماً عنيفاً على العقليّة الطائفيّة، حيث بدا أن التخوّف بين الهندوس والمسلمين، بعضهم من بعض، قد يصبح مسألة يوميّة. ونتيجة لذلك،

(1) المرجع السابق نفسه، ص 206.

(2) المرجع السابق نفسه.

(3) المرجع السابق نفسه، ص 207.

(4) الهلال، مجلد 1، عدد 9، 8 أيلول (سبتمبر) 1912.

(5) آزاد، الخطاب الرئاسي في الدورة الخاصة للمؤتمر الوطني الهندي في العام 1923، ملك رام، محرّر، م. س.، ص 205.

فإن المثل العليا للسوراج والخلافة، حلّت محلها حركات مثل شودهي وغيرها. وكل ذلك كان يحدث على حساب الكفاح من أجل الحريّة في الهند[1]. انتقد المنظمات الهندوسية الطائفية لافتعالها جو التخوّف النفسي من المسلمين، وبأنهم سيتغلّبون على الهندوس، على الرغم من أن الهندوس يشكّلون أكثر من ثلاثة أرباع سكان الهند.

وبعدما حذّر من النيّات والمخططات الشائنة للجماعات الطائفيّة، صرّح آزاد بلهجة تحمل قوّة النبي *«يمكنني القول دونما تردّد إن الهند لا تحتاج اليوم إلى أيّ سانغاثان هندوسي أو إسلامي، إنها تحتاج إلى سانغاثان واحد فقط، ألا وهو المؤتمر الوطني الهندي»*[2].

2

من الآن فصاعداً تحدّد بوضوح جدول أعمال آزاد في ما يتعلق بحركة الاستقلال: استغلال الموارد الروحية والدينية لإثارة الشعور الوطني، ولكن ليس خارج حظيرة حزب المؤتمر، ولذلك قَبِل هو نفسه المؤتمر كهيئة شرعيّة وحيدة للمضي قدماً في سبيل النضال من أجل الحريّة. وكان ذلك تأكيداً قويّاً للتحوّل السياسي الذي خضع له آزاد منذ زمن حركة عدم التعاون والخلافة.

قبول حزب المؤتمر كوسيلة شرعيّة للكفاح من أجل الحريّة، كان إيذاناً صريحاً بتحوّل آزاد إلى اتجاه آخر في سبيل تحديد برامج المؤتمر. وفي القيام بذلك، كان آزاد حسّاساً للتطوّرات، من مثل ظهور حركة الطبقة العاملة، وكذلك دور الصحافة العامّة في نشر رسالة الحريّة، حتّى في المناطق الريفيّة. وعلى أيّ حال، كان تركيزه الأساسي على البرنامج البنّاء. وفي ذلك رأى آزاد أولاً: أن علينا أن نعمل من أجل اتحاد الهندوس والمسلمين من البداية. ثانياً: إننا لن نكسب كثيراً عندما نتجاهل حركة الطبقة العاملة الجارية. ثالثاً: علينا إقناع الرجل العادي بقيم الوحدة الوطنية، وعدم التعاون، واللاعنف، والعصيان المدني. يجب قبول هذه الأمور بدافع من الحب الوطني البحت.

(1) المرجع السابق نفسه.

(2) المرجع السابق نفسه، ص 208.

وأخيراً: يجب نشر المطبوعات حول الكفاح من أجل الحريّة لعامّة الناس. ويجب أن ينتشر رجال حزب المؤتمر في المناطق النائية لنشر رسالة الحريّة[1].

وبعد تحديد الهدف المستقبلي لبرنامج المؤتمر، علّق آزاد على مسألة القيادة. وأعلن بصراحة: *«لديّ إيمان قويّ بأن المهاتما غاندي هو الزعيم الحقيقي، وعندما، وكيفما، تحصل الهند على حريّتها، فإنها تحصل عليها تحت قيادته»*[2].

منذ ذلك الوقت فصاعداً، أصبح آزاد جزءاً لا يتجزأ من حزب المؤتمر، ودام حتّى النهاية؛ وتمنى دائماً أن يأخذ معه إخوانه في الدين، ولكن التوقيت الذي اختاره للشروع في السياسة التكامليّة، كان مشؤوماً لأسباب عدّة. أولاً: أغضب الانسحاب من حزب الحركة المسلمينَ، فانصبّ غضبهم بخاصّة ضدّ حزب المؤتمر وغاندي. ثانياً: لقد أفسدت الجوَّ السياسي حركتا شودهي وسانغاثان وأعمال الشغب الطائفيّة في أماكن مختلفة مثل سهارنبور وآجرا. وأخيراً: كان الانحراف بين السواد الأعظم من المسلمين، لا يبشّر بالخير بالنسبة إلى السياسة التكامليّة.

لقد تميّزت السنوات التي تلت فترة حركة عدم التعاون والخلافة بميزة واحدة، ألا وهي أن الأنشطة السياسية الوطنية قد صبغت المجتمع بالصبغة الطائفيّة، وعمّمت أعمال الشغب الخطرة وكرّرتها، ما شكّل مصدر قلق رئيس للزعماء القوميين، ومنهم مولانا أبو الكلام آزاد، الذي شارك في مهمّة وقف المدّ الطائفي في المجتمع على امتداد البلاد.

يرى آزاد أن تكرار أعمال الشغب الطائفيّة، لا تعرقل تفعيل العلاقات الجيّدة بين الطائفتَين فحسب، بل تعرقل أيضاً تشكيل أمّة موحّدة: *«إن حاجة الساعة تتطلّب تشكيل أمّة واحدة موحّدة. ونحن ندرك جميعاً بأن الجهر بالأقوال من مثل «مليشا» (نجس) من الهندوس، و«كافر» من المسلمين، يعكّر صفو الأجواء، وأننا لن نتمكّن من بناء ثقافة التسامح والأخوّة، التي من دونها لا وجود للوحدة»*[3].

(1) المرجع السابق نفسه، ص 203.

(2) المرجع السابق نفسه، ص 200.

(3) المرجع السابق نفسه، ص 209.

لقد زار آزاد آغرا، حتّى قبل خطابه الرئاسي، التي كانت مركزاً لحركة شودهي المتعصّبة التي أطلقتها طائفة آرياسماج الهندوسيّة، استهدفت حركة شودهي فصيلة ملكان من الراجبوتيين الذين اعتنقوا الإسلام منذ أمد بعيد. ولم يكن آزاد يعترض على دخول هؤلاء الراجبوتيين الهندوسيّة إذا رغبوا في ذلك[1]، ولكنه يرى أن ذلك لم يكن صحيحاً، بل كان مدبّراً من قبل الآرياسماجيين. واحتجّ آزاد بأنهم، أي الآرياسماجيين، لم يأخذوا المصلحة الوطنية الأكبر بالحسبان: *«إنني مقتنع بأن الذين بدأوا أمراً من هذا القبيل قد تجاهلوا ببساطة المصلحة الوطنية، وكان من واجبهم أن يتجنّبوا إثارة مثل هذه القضايا، لأنها تنقل الاهتمام من الوحدة الوطنية إلى التنافر الطائفي»*[2].

أعرب آزاد أيضاً عن قلقه إزاء استخدام أسلوب الإكراه في إعادة تحويل ملكان من الراجبوتيين[3] إلى الهندوسيّة بناء على افتراض سوامي شرادهانند بأن ملكان من الراجبوتيين، كانوا هندوساً فتمّت إعادتهم إلى حظيرتهم الأصلية[4]، في حين أن هناك حاجة ملحّة إلى تحسين أوضاع عدد لا يحصى من المنبوذين[5]، الذين يعانون معاناة شديدة وقاسية منذ قرون عدّة. ناشد آزاد زعماء حركة شودهي بالتخلّي عن سياسة الإكراه، ولكنه كان يشكّ في أن تؤخذ صرخته على مأخذ الجدّ أو يُعار لها أيّ اهتمام، وأكّد أنه يجب على القادة الهندوس والصحافة، الاضطلاع بدورهما لوقف مثل هذا الإكراه[6].

ظلّت الوحدة الإسلامية في أفكار آزاد السياسية والدينية عنصراً رئيساً منذ أن أصبح شخصية عامّة بعد نشر الهلال. يعزى ذلك جزئياً إلى اقتناع آزاد بأنه من أجل الحفاظ على تماسك المجتمع، كان من الضروري أن يُنظر إلى الخلفيّة بنظر الاحترام ويُعرَب عن الولاء له، ليس روحانياً فحسب، بل سياسياً أيضاً. على أيّ حال، أعطت له الوحدة الإسلامية آليّة لتعبئة إخوانه في الدين من أجل العمل السياسي ضدّ الهيمنة الاستعماريّة.

(1) آزاد، فتنة الردة والمسلمون (فتنه-ي- ارتداد أور مسلمان)، غلام رسول مهر، محرّر، م. س.، ص 168.
(2) المرجع السابق نفسه، ص 169.
(3) المرجع السابق نفسه، ص 171.
(4) المرجع السابق نفسه، ص 169.
(5) المرجع السابق نفسه.
(6) المرجع السابق نفسه، ص 173.

وكانت هذه الجوانب واضحة تماماً خلال أيام تحريره لمجلته الهلال وكذلك في أثناء حركة عدم التعاون والخلافة عندما تصاعدت التظاهرات المشتركة.

بدأ موقف آزاد من مسألة الخلافة يتحوّل تدريجاً، ولكن بثبات. فخلال حركة الخلافة، تركز اهتمام معظم القادة على تركيا، إلى جانب قلقهم إزاء استقلال الهند. وعلى عكس مختلف قادة الخلافة، اتخذ آزاد موقفاً فريداً لوصف قضية الخلافة بأنها ليست إلّا نضالاً من أجل تحرير الهند، كما نوقشت هذه النقطة في الفصل السابق. حاول آزاد أولاً إعطاء القضيتَين قدراً مساوياً من الاهتمام، ثم ركّز على قضية تحرير الهند وحدها، وهذا ما يدلّ على تحوّله التامّ عن موقفه السابق. وربما كان ذلك هو السبب لشعوره بخيبة الأمل عندما سُحبت الحركة من دون أن يدفعه ذلك إلى اليأس. وأكّد آزاد بقوّة أن انسحاب الحركة كان خطأً فادحاً وبالتالي كان لا ينبغي الوقوع فيه أبداً.

في هذه الأثناء خضع وضع تركيا نفسها لتغيّرات جذريّة. أصيبت الخلافة بالضربة الأولى في تشرين الثاني (نوفمبر) 1922م عندما قامت الجمعية الوطنية التركية الكبرى بإلغاء السلطنة العثمانية نفسها. خُلع السلطان وحيد الدين محمود الثاني، ونُصِّب عبد المجيد آفندي مكانه كخليفةٍ جديدٍ[1]. وهكذا تمّ فصل الخلافة عن الدولة التركية بضربة واحدة. وتباينت ردّات فعل الهنود تجاه هذه التطوّرات من الرفض والقبول. وعلى أيّ حال، لم يكن لدى المسلمين الهنود خيار سوى قبول الوضع في تركيا[2].

لحقت الضربة النهائية بالخلافة عندما اجتمعت الجمعية الوطنية التركية الكبرى في آذار (مارس) 1924م لمناقشة القضية، وأخيراً صوّتت الجمعية تأييداً لعزل الخليفة وإلغاء الخلافة وإجلاء جميع الأفراد الذين على قيد الحياة من السلالة العثمانية[3]. وأدّى قرار الجمعية هذا إلى فوضى في مخيّم حركة الخلافة في الهند[4]. وأخذ معظم قادة الخلافة يمرّون بمرحلة من الارتياب، وأعربوا عن آراء تراوحت بين خيبة الأمل واليأس بالنسبة إلى الخلافة ما إذا كانت بعدُ قادرة على الوجود. واختلف مولانا عبد

(1) غايل ميناولت، م. س.، ص 201.

(2) المرجع السابق نفسه.

(3) المرجع السابق نفسه، ص 203.

(4) المرجع السابق نفسه، ص 204.

الباريء والشقيقان محمد علي وشوكت علي والحكيم أجمل خان ومولانا آزاد، بعضهم مع بعض في هذا الأمر. واحتفظ معظم القادة بأملهم بشكل أو بآخر في إحياء الخلافة، إلّا أنهم كانوا يدركون في أعماق قلوبهم أن ذلك قضية خاسرة.

اختلفت ردّة فعل آزاد تماماً عن آراء قادة الخلافة الآخرين. فهو لم يُعرب عن أيّ مشاعر عاطفية، كما لم يكن يائساً من التطوّرات في تركيا. بالنسبة إليه، لم تعد الخلافة قضية ملائمة للتعبئة السياسية، لأنه قد اختّط بالفعل مسار السياسة التكامليّة، فضلاً عن أنه أصبح رئيساً للمؤتمر في أيلول (سبتمبر) 1923م. وكان هذا الموقف من الخلافة واضحاً في ردّه على سلسلة من المقالات، منها مقالة بعنوان: «مسأله-ي-خلافت اور جمهوريه تركيه» (قضية الخلافة والجمهورية التركية) نشرتها صحيفة زميندار الصادرة في لاهور في العام 1924م. تناول آزاد الموضوع من منطقٍ معيّن آخر: *«ليست الخلافة الإسلامية في الحقيقة إلّا حكومة، والخليفة رئيس لهذه الخلافة، وتعرف باللغة العامّة بالدولة. وبالتالي، فإن الحكومة الحاليّة قد يُتعامل معها بوصفها خلافةً، بناء على أسباب معيّنة والخليفة يمكن استبداله بسهولة بأيّ رئيس دولة في سياق تركيا»*[1].

استمرت مناقشة آزاد حول المجلس التشريعي التركي وقراره بفصل السلطنة عن الخلافة وتحويل تركيا إلى دولة ديمقراطية. فلم يرَ في ذلك أيّ حرج، إلّا أن الأمر الذي لم يحبّذ حدوثه، هو إعلان المجلس عن الخليفة بأنه كيان منفصل. فإن الخليفة برأيه قبل كلّ شيء رئيس للدولة. وما دام النظام ملكيّاً، فالملك رئيس له، وكذلك الخليفة. والآن، وبعد أن أصبحت الدولة ديمقراطية، يجب أن يصبح رئيسها خليفة أيضاً. وإذاً ليس المجلس التشريعي التركي ضدّ العثمانيين، وعليه يجب أن يكون عبد المجيد خليفة. على كلّ حال، وخلافاً لوضع البابا عند المسيحيين[*]، يجب أن تحدث تغيّرات في الهيكل السياسي الإسلامي[2].

وانتقد آزاد نقداً شديداً أولئك الذين لم يُظهروا ضبط النفس لدى الإعراب عن آرائهم. وكان من المهمّ أن يتمهّلوا قليلاً في التعامل مع هذه القضية: «*بغض النظر* عن

---

(1) آزاد، مسأله خلافت، غلام رسول مهر، محرّر، م. س.، ص ص 178 ـ 179.

(*) إنّ البابا بالنسبة إلى المسيحيين هو رأس الكنيسة فحسب، وتنفصل سلطته عن نظام الدولة تماماً. بينما ذلك يختلف بالنسبة إلى المسلمين، ذلك أن لا انفصال بين السلطة الدينية والسلطة الزمنية (المترجم).

(2) المرجع السابق نفسه، ص 179.

الإثارة، يبدو أن الجميع قد أفلت توازنه ولم تصبر حتّى أفضل العقول بضعة أيّام لإبداء ردّة الفعل حول قضية كانت ذات أهميّة قصوى»[1].

اعترف آزاد لدى تناول الموضوع بالقول: *«صحيح أن مؤسّسة الخلافة كانت ذات طابع شخصي منذ قرون، باستثناء الثلاثين سنة الأولى للإسلام وسنتين أو ثلاث سنوات من عهد عمر بن عبد العزيز؛ فقد ظلّ تاريخ الإسلام تاريخ الحكم الشخصي. إلّا أنّ المشكلة لا يمكن حلّها بإلغاء المؤسّسة ذاتها، بل بتنصيب خليفة إسلامي حقيقي. ولن يخالف تشكيل مثل تلك المؤسّسة المبادئ الديمقراطية الكبرى والتحرير الوطني، بل بالعكس، يتماشى مع روح الديمقراطية تماماً»*[2].

كان موقف آزاد من إلغاء الخلافة يتناسب كثيراً مع مبادئه. إنه قام بتهميش القضية قائلاً، إن الخلافة لم يتمّ إلغاؤها في الحقيقة، لأن جمهورية تركيا ما زالت قوّة إسلامية، حيث إن حكومتها يمكن اعتبارها بمنزلة الخلافة. لم يكن هذا الموقف يحظى بالطبع بموافقة الإسلام والشريعة، حيث لم تكن هناك سابقة تبرّره في التاريخ الإسلامي. على أيّ حال، بتصريحه هذا، استمدّ آزاد قوّة منطقيّة ملائمة للضمير والإفتاء السليم. ويبدو أن ذلك محاولة منه للتملّص من القضية، من دون مخاطرة المساس بحساسيّات إخوانه في الدين. وأخيراً، يمكن القول إنه كان تحركاً سياسياً بارعاً جداً. والآن عندما أصبح جزءاً من «سانغاثان» (المنظمة) الوحيد في الهند، أي حزب المؤتمر الوطني الهندي، فإن قضية الخلافة لم تعد تحمل في طيّاتها أيّ أهميّة.

ما كان تأثير أفكار آزاد في قضية إلغاء الخلافة؟ سؤال لا يمكن العثور عن إجابة عنه، لأن الأجندة السياسية في البلاد شهدت بدورها تغيّرات جذريّة. وأجندة التحالف بين الهندوس والمسلمين الذي كان قائماً خلال أيّام حركة عدم التعاون والخلافة أفسح مجالاً للطائفيّة؛ ولم تكن هناك أيّ فكرة واضحة لحزب المؤتمر والآخرين للتعامل مع مسألة الخلافة حول الوضع الجديد. وهكذا دخلت حركة الخلافة في حوادث التاريخ.

بالنسبة إلى آزاد، اكتسبت قضايا أخرى أهميّة جديدة، أولاً وقبل كلّ شيء، كان عليه أن يبذل جهده لوقف مدّ الطائفيّة، التي اعتبرها تضرّ بصحة الوطن الهندي. وأبدى

(1) المرجع السابق نفسه، ص 184.

(2) المرجع السابق نفسه.

تخوّفه بأن قضية الكفاح من أجل الحريّة، قد تضرّرت من جرّاء أعمال الشغب الطائفيّة المتكرّرة، ولا سيّما في شمال الهند. ارتجف نفر من القادة من وحشيّة أعمال الشغب التي جرت في كوهات ومنهم غاندي الذي صام عشرين يوماً احتجاجاً عليها[1]. وأصبح التصدّي للطائفيّة بمنزلة مهمّة دينية لديه.

وفي مؤتمر الوحدة، الذي عقد برئاسة غاندي في دلهي بتاريخ 16 أيلول (سبتمبر) 1924م، قام آزاد بدورٍ ممتاز، بخاصّة في تمريره قراراً جاء فيه: «*يعلن المؤتمر أنه من الخطأ قانوناً وديناً أن يتصرّف أحد بيده في الأمور الخاصة بالشرطة، سواء أكان انتقاماً أم لجهة المعاقبة، وبالتالي فإن البتّ في جميع نقاط النزاع يتمّ بالرجوع إمّا إلى التحكيم الخاص أو إلى أيّ محكمة قانونية عند الحاجة إليها*»[2].

في مناخٍ مشحون بالعداء الطائفي والشكوك بين أفراد الطائفتَين الهندوس والمسلمين، كان ثمّة إمكان لإطلاق حملات مكثّفة تحت أيّ ذريعة، من أجل تفعيل أيّ سبب بسيط. ونشأ وضع مماثل في ناجبور حيث كادت مسألة عزف الموسيقى أمام المساجد، تودي باضطرابات طائفيّة لا تحمد عقباها. ومن أجل حلّ الإشكال، قام كلّ من الباندت موتي لال نهرو ومولانا آزاد بدورٍ حاسم، من خلال إشراك ممثلين عن الطائفتَين، وحاولا إقناعهم بأن عزف الموسيقى أمام المساجد من قبل الهندوس، وكذلك محاولات المنع من قبل المسلمين، ليس بأمرٍ ديني على الإطلاق[3].

وفي سياق المحادثات، أشارت الجماعات الإسلامية إلى العُرف السائد منذ زمن طويل، وهو أن يتوقف الهندوس عن عزف الموسيقى في إطار أيّ موكب ديني يمرّ أمام أيّ مسجد. وقد عارض بي. أس. مونجي هذا الرأي، وكتب في رسالة موجّهة إلى غاندي: «*ما دمتُ أنا قادراً على الفصل في الحكم، فلا أرى أن هناك دليلاً موثوقاً يثبت ادّعاءهم. كيف يمكن أن يكون هناك عرف مثل هذا في ناجبور؟ إن أيّ شخص ذي حس سليم، يمكنه إدراك ذلك*»[4]. وأضاف مونجي: «*لم يقم الحكم الإسلامي في*

(1) داتا، م. س.، ص 131.

(2) المرجع السابق نفسه.

(3) لجنة المؤتمر لعموم الهند (تكميلي)، رقم الملف 1921/50 ـ 1925، متحف ومكتبة نهرو التذكاري (NMML)، نيودلهي.

(4) رسالة بي. اس. مونجي الموجّهة إلى المهاتما غاندي المؤرّخة في 11 تشرين الأول (أكتوبر) 1924، م. س.، نسخة من الرسالة وجّهت إلى موتي لال نهرو أيضاً.

ناجبور إلّا من مدّة لا تكاد تصل إلى 25 عاماً. وقد سقط على يد المراثاويين قبل حوالى 200 عام والحكم المراثاوي سقط على يد البريطانيين قبل حوالى 60 عاماً. وخلال الحكم المراثاوي، يمكن للمرء أن يتصوّر أنه لم يكن هناك مَن يمنع الهندوس من عزف الموسيقى. يشهد جميع الهندوس القدامى من أصحاب الرأي والوجاهة بالحقيقة بأنه حتّى العام 1904م لم يكن أيّ عزف للموسيقى محظوراً»[1].

في الرسالة نفسها وعند اختتامها، كتب مونجي: «*وحتّى يتّم حلّ هذا النزاع، بناء على اقتناعنا المتبادل، فإن الهندوس مستعدون دائماً للدفاع عن أنفسهم، ولكنهم لا يحرّضون أحداً على القتال، والتحريض دائماً يأتي من جانب المسلمين*»[2].

ادّعاءات مونجي هذه كانت صادرة عن خيال أكثر من صدورها عن حقيقة. والجهود المبذولة في القضية منذ الثلاثة أشهر الماضية، أتت كلّها في بداية العام 1925م، عندما أصدر موتي لال نهرو ومولانا آزاد بياناً مشتركاً يقدّمان خلاله تهنئتهما للطائفتَين الهندوسية والإسلامية في ناجبور على حلّهما للقضية بطريقة وديّة. وقد تمّ الاتفاق بأن المسلمين لا يصرّون على المنع التامّ للموسيقى، ويتركون ذلك لرغبة الهندوس؛ ومن جانبهم، سيوافق الهندوس على وقف عزف الموسيقى قبالة خمسة مساجد في ناجبور هي: (1) جامع مسجد سمدار، (2) مسجد لوناسات لمسلمي كوشي، (3) سنيشر مسجد، (4) أعظم شاهي مسجد، (5) مسجد حديثة شاتنيس. والأمر المثير للدهشة والعجب في هذه القصة، هو عقد اجتماع عامّ تحت رئاسة بي. اس. مونجي، الذي «*أكد نيابة عن هندوس ناجبور للمسلمين أن مشاعرهم الأخويّة سوف يتّم مراعاتها من الهندوس*»[3].

كلّما ارتفعت مكانة آزاد، ازدادت مسؤولياته. وكما ذكر سابقاً، كانت فترة منتصف العام 1920م فترة حاسمة من الناحية الطائفيّة، وأصبح التفكير في المسألة وابتكار الوسائل لإيجاد حل لهذه المشكلة الخطرة، شغله الشاغل. ولم تفته فرصة إلّا وكان يعبّر فيها عن وجهة نظره بخصوص هذه المسألة. عندما دُعي آزاد ليرأس مؤتمر الخلافة

(1) المرجع السابق نفسه.

(2) المرجع السابق نفسه.

(3) البيان المشترك من البندت موتي لال نهرو ومولانا أبو الكلام آزاد عن النزاع بين الهندوس والمسلمين في ناجبور، صدر في 13 كانون الثاني (يناير) 1925، لجنة المؤتمر لعموم الهند (تكميلي)، رقم الملف 1921/50 ـ 1925.

لعموم الهند، الذي عُقد بتاريخ 29 كانون الأول (ديسمبر) 1925م في كانبور، تناول المستجدات في جزيرة العرب بإيجاز، ثم انتقل بسرعة إلى القضايا التي كانت أكثر أهميّة للهند. فأكّد «*لا يمكننا بأيّ حال من الأحوال تجاهل حقيقة أن ما يهمّنا من التطوّرات والحوادث يجب أن نضطلع به في بلادنا نفسها*»[1]. لكن المناخ السياسي كان يسوده الاكتئاب، وقد عمّت الشكوك، وانتشر الحقد والعداء في جميع الأمكنة[2]. وأكّد أن المسلمين ـ من خلال حركة عدم التعاون ـ زادوا من مشاركتهم الآخرين، في السياسة والاجتماع، غير أن الانسحاب المفاجئ من الحركة زعزعهم كثيراً، ما أدّى إلى العداء والمرارة والعنف[3]. وحثّهم آزاد على عدم التخلّي عن التفاؤل، «*إذا كان التجاهل والتقاعس قد أدّيا إلى عرقلة السبيل، فلا ينبغي أن يثنينا ذلك عن قبول هدف الحرّيّة، ولو أن هذه التطوّرات قد جعلت المهمّة أكثر صعوبة بعض الشيء، كما لا يعني ذلك أن نتصارع في ما بيننا*»[4]. وذكّر المسلمين بضرورة الحفاظ على حماستهم بخاصّة. وإذا تطلّب الأمر، فيجب أن يبدأوا رحلتهم من جديد: «*دعونا نبدأ ذلك كلّه من جديد، وقبل كلّ شيء، إن ذلك لم يعد بالنسبة إلينا مسيرة للمجتمعات والأمّة*»[5].

وحرّض آزاد المسلمين على عدم الرجوع إلى الوراء، حتّى وإن بدا المناخ السياسي الراهن قاتماً. وأكد «*في ظلّ الظروف الراهنة التي تبعث على اليأس والكآبة، إذا كان بإمكان المسلمين أن يعملوا شيئاً، فعليهم ألاّ يرتدّوا إلى الوراء على الأقلّ*»[6]. الرجوع إلى الخلف لا يتناغم مع متواليات الزمن، لأن الزمن يتطلب العمل السياسي المستمر. وكرّر الالتزامات الأساسية المعنيّة للجنة الخلافة ببناء أمّة موحّدة: «*لا ينبغي للمسلمين أن يشعروا بالنفور من إخوانهم الهندوس ليصبحوا أداة تعمل ضدّ وحدة البلاد. وعليهم ألاّ يصبحوا أصدقاء للحكومة، لتقوم باستخدامهم ضدّ وحدة البلاد. وإذا مسّتهم (أي للمسلمين) الحاجة إلى طلب العدالة من الهندوس، فيجب أن يطلبوا ذلك، ولكن*

---

(1) آزاد، الخطاب في مؤتمر الخلافة لعموم الهند، كانبور، 29 ديسمبر 1925، مالك رام، م. س.، ص 212.

(2) المرجع السابق نفسه، ص 213.

(3) المرجع السابق نفسه، ص 214.

(4) المرجع السابق نفسه.

(5) المرجع السابق نفسه، ص 218.

(6) المرجع السابق نفسه، ص 228.

عليهم أخذ الحيطة والحذر، في الوقت نفسه، لتجنّب المشكلات في العلاقات بين الطائفتَين بعيداً من حركة الاستقلال»[1].

وكان آزاد يعتقد أن الخلافات بين الهندوس والمسلمين يجب أن يتمّ حلّها، ولكنه لم يكن على استعداد ليسمح للخلافات بشقّ الطريق إلى الساحة التي تجري فيها المواجهة مع الحكومة البريطانية. ولا ينبغي لأحد أن يضيِّق من شبه الغياب عن أيّ برنامج سياسي، لأن ذلك يُعتبر بمنزلة تعطيل لبرنامج العمل السياسي الجديد قبل البدء به. ويجب استغلال الفترة الفاصلة لتثقيف الجماهير، ليس بالنصوص والقواعد فحسب، بل في السياسة أيضاً، لأن ذلك يحمل مفتاحاً للمستقبل. وأكّد على أن هناك شرطاً لتحقيق ذلك، وهو أن يكون موقف الجيل الجديد سديداً... وهذا هو الحلّ للمشكلة[2].

ظلّ التثقيف السياسي لمجتمعه، وكذلك لبلاده، مسألة عاطفية، منذ أن أطلق آزاد مجلة **الهلال**. ولغته وأسلوبه ظلاّ يتغيّران من وقتٍ إلى آخر، وفقاً للمتغيّرات السياسية. وكان الوضع الطائفي الفاسد عائقاً أمام إضفاء التثقيف السياسي المطلوب بالنسبة إلى آزاد. شدّة الاستياء من الطائفتَين التي كان يشعر بها مولانا آزاد، انعكست على مراسلاته مع المهاتما غاندي. وفي برقية، ناشد غاندي بعقد الدورة الاستثنائية للمؤتمر، وذلك للتوصّل إلى حلّ لمسألة الهندوس والمسلمين. وكان قلقه واضحاً تجاه التأكد من الوصول إلى نهاية سعيدة لهذه المشكلة: «*يرجى التكرّم بعقد دورة استثنائية للمؤتمر في تموز (يوليو) أو آب (أغسطس) لمناقشة مسألة الهندوس والمسلمين. وهذه آخر فرصة، وإذا تمّ تجاهل ذلك، فستصبح كلّ الجهود غير مجدية ولمدّة طويلة، وبدلاً من القوميّة وحب الوطن، فإن البلاد بأسرها ستغرق في النزاع الطائفي*»[3]. ودفعه اهتمامه العاطفي إلى التعاون مع جميع أولئك الذين كانوا يناضلون في الاتجاه الواحد. وبناء على طلبه عُقد اجتماع للجنة عمل حزب المؤتمر في كلكتا بتاريخ 4 تموز (يوليو) 1926م. وأصدر الاجتماع قراراً بإنشاء مكتب دعاية لتحسين مستوى «الحياة

(1) المرجع السابق نفسه، ص ص 227 ـ 228.

(2) المرجع السابق نفسه، ص 230.

(3) البرقية التي أرسلها آزاد إلى المهاتما غاندي، 8 أيار (مايو) 1926، أوراق غاندي، رقم الملف 11062، الأرشيف الوطني الهندي، نيودلهي.

الوطنية». مكّن هذا الاجتماع موتي لال نهرو، سروجني نايدو ومولانا آزاد من اتخاذ الخطوات اللازمة لتأسيس مكتب[1] بهدف تثقيف الجماهير ليترفّعوا عن الصراعات والخلافات الطائفيّة.

وعملاً بهذا الهدف، أصدر موتي لال نهرو ومولانا آزاد بياناً حول ضرورة تشكيل «**الاتحاد الوطني الهندي**» في 31 تموز (يوليو) 1926م. وتمتّع هذا الجهد بدعم القادة ومساندتهم من أمثال جواهر لال نهرو، وتيج بهادور سبرو، أجمل خان، وسروجني نايدو، ومختار أحمد أنصاري، وسيد محمود، ودوني شاند، وخليق الزمان، وبي. اس. راي وسرينيفاس آينغر[2]. وكان الهدف الصريح توحيد جهود أولئك الذين يتّفقون على أن الطائفية كانت ضدّ كلّ شيء وطني[3]، وكان من المفترض أن يكون الاتحاد منصّة وطنية غير سياسية. فكانت عضويته مفتوحة لأولئك الذين لا ينتمون إلى أيّ منظّمة[4]. وقد صرّح: *«السبيل الوحيد الذي سينقذنا من الكارثة، هو إنشاء مؤسّسة معتمدة وسط الوعي الوطني والجو الوطني، حيث يتّم إنزال الصراعات الطائفيّة والمشاعر الدينية إلى أدنى الاعتبارات»*[5]. على الرغم من النيّة الصادقة في إطلاق هذا الاتحاد، إلّا أن العديد من الصحف الهندوسيّة في البنجاب، رأى أن هذه الجهود كانت عديمة الجدوى، نظراً للشكّ بقدرة موتي لال نهرو على رعاية مصالح المجتمع الهندوسي[6]. وفي سياق مماثل، هاجم شرادهانند ذلك التجمّع قائلاً: *«لقد طالعت بيان نهرو- آزاد بعناية ولا أعرف إلامَ يهدف؟!، وأعتقد أن المؤتمر قد أخفق في وضع نفسه منزّهاً عن القضايا السياسية التي تورّط فيها اتحاد الهندوس والمسلمين»*[7]. وشجبت بعض أوساط المسلمين أيضاً مثل هذه المحاولات؛ فعلى سبيل المثال وصفت صحيفة «النظرة

---

(1) أن. أن. ميترا، محرّر، السجل الهندي السنوي: مصنّف سنوي للشؤون العامّة للهند، رقم التسلسل 1، مجلد 2، تموز - كانون الأول (يوليو - ديسمبر) 1926، ص 26.

(2) المرجع السابق نفسه، رقم التسلسل 2، ص 90.

(3) المرجع السابق نفسه.

(4) المرجع السابق نفسه.

(5) المرجع السابق نفسه.

(6) أن. أن. ميترا، محرّر، السجلّ الهندي السنوي 1926، مجلد 2، السلسلة الجديدة، غيان بيليشينغ هاوس، نيودلهي، 2000، ص 94.

(7) المرجع السابق نفسه، ص 95.

المسلمة» الصادرة في لاهور، هذه المحاولات بأنها «أحدث خداع». وعلى الرغم من هذه الاعتراضات، فقد اتخذ **الاتحاد الوطني الهندي** تعهّداً مثيراً: «*السبيل الوحيد لازدهار الهند الدائم وحرّيتها يتمثّل في اعتراف جميع الطوائف في الهند بقوميّة عامّة متّحدة والتعاون المتناغم بعضها مع بعض... لستُ أنا، ولن أكون عضواً لمنظمة قرّر المجلس المركزي للاتحاد بأنها طائفيّة*»[1]. على أيّ حال، لم يكن هناك أيّ نصّ واضح حول المنظمات التي يُتعامل معها كمنظمات طائفيّة، والأمر الوحيد الذي أوضحه المجلس المركزي للاتحاد هو أن «*المنظمة الطائفيّة هي منظمة تعرقل أنشطتها الحاليّة نموّ الوطنية الهندية المشتركة*». مثل هذا التعريف غير المحدّد لم يحمل شيئاً مرغوباً فيه، لأن هناك جماعات سياسية وشبه سياسية كثيرة كانت تتورّط في الأنشطة الطائفيّة، لكن الاتحاد كان يتجنّب تسمية أيٍّ منها.

بينما كان اهتمام آزاد في الكلمات والعمل بإشراك نفسه في الأنشطة التي تتمكن من وقف التيارات الطائفيّة، أُثير جدل حول قضية مطبوعات نشرها بعض الآرياسماجيين، استهدفت بوضوح الحياة الشخصية للنبي محمد صلى الله عليه وسلّم، وذلك لإيذاء المسلمين والإساءة إلى مشاعرهم الدينية. فقد نُشرت ثلاثة كتب كاريكاتورية عن الحياة النبويّة خلال العشرينيّات من القرن العشرين. أوّلها باسم «فيشيتراجيوان» (الحياة العجيبة) لكاتبه البندت كاليشرن شرما، نشر في تشرين الثاني (نوفمبر) 1923م في مدينة آغرا. والثاني باسم «رنغيلا رسول» (الرسول العاشق) لكاتبه البندت شامولياتي ونشره مهاشاي راجبال في لاهور في أيار (مايو) 1924م. والثالث باسم «سَير-ي- دوزخ» (نزهة جهنم) لكاتبه ديفي شرن شرما، نشر في أمريتسار في أيار (مايو) 1927م[2].

وكان كتاب «رنغيلا رسول» أكثر إثارة للجدل. فقد جذب قطاعاً عريضاً من الجمهور. التلميحات والإيحاءات عن النبي صلى الله عليه وسلّم، كان مضمونها الأساسي يستهدف العمل على تعكير صفو جوّ التماسك الطائفي في البلاد. وبعدما احتجّ المسلمون ضدّ هذا الكتاب، بادرت حكومة البنجاب إلى محاكمة الناشر راجبال طبقاً للمادة (153أ) من قانون العقوبات الهندي؛ على الرغم من أن جلسة الاستماع

(1) المرجع السابق نفسه، ص 94.

(2) جي. آر. ثرسباي، العلاقات الهندوسيّة والإسلاميّة في الهند تحت حكم البريطانيّين: دراسة عن الجدل والنزاع والحركات الطائفيّة في شمال الهند ، أي. جي. بريلن ليدن، 1975، ص 40.

إلى القضية بدأت في تشرين الأول (أكتوبر) 1927م، غير أنّ الحكم النهائي على هذه القضية صدر في أيار (مايو) 1928م[1].

من خلال إجراءات القضية، حصد الكتاب شهرة كبيرة، ووصل خلسةً إلى أماكن بعيدة مثل كلكتا وبومباي. ووجد القاضي السيد فايلبي المتّهم راجبال مذنباً، بداعي إثارته العداوة والبغضاء بين الطوائف في الهند، وأيضاً لإثارته حَنَق المسلمين على غيرهم... والعكس. وأصدر حكماً على المتّهم بالسجن «المتشدّد» لمدّة ثمانية أشهر وغرامة ماليّة قدرها ألف روبية، بدلاً من مدّة إضافية للسجن هي ستة أشهر[2]. وتمّ الطعن في حكم القاضي في المحكمة المدنيّة العليا في لاهور، حيث برّأ القاضي دليب سينغ المتّهم بداعي الإهمال بحسب أحكام المادة (153أ) من قانون العقوبات الهندي الناظر في مثل هذه القضايا[3]. أغضب الحكم النهائي المسلمين، وأفاد حاكم البنجاب في تقرير له بأن *«الوضع بات خطراً جداً، ويُنبِيء بحدوث اضطرابات، لأن الهجوم على النبي جريمة نكراء ضدّ الإسلام، وقد أغضب المسلمين ولا يتحمّلون، بالتالي، تصوّر أن يكرّره الهندوس من دون العقوبة»*[4].

ألقى كتاب «رنغيلا رسول» بظلاله الكآبة على المناخ السياسي في البلاد. وكانت ردّة الفعل من المسلمين عنيفةً وضاغطةً، بخاصّة في البنجاب؛ حيث أدّت حدّة المشاعر وفورانها إلى فقدان حياة سوامي شرادهانند، مؤلّف الكتاب، وأحد زعماء طائفة آريا سماج. وشهد الإقليم الحدودي الشمالي الغربي حوادث طرد للهندوس من بيوتهم في منطقة من مناطقه[5].

ردّاً على النزاع الذي أحدثه كتاب «رنغيلا رسول»، كتب آزاد مقالاً مفصّلاً تحت عنوان «بنجاب هاي كورت كا ايك فيصله» (حكم لمحكمة البنجاب العليا) نشر في عدد **الهلال** بتاريخ 1 و8 تموز (يوليو) 1927. وقد صرّح بأنه على النقيض من جزم القاضي دليب سينغ، كان من الممكن محاكمة مؤلّف الكتاب بموجب قوانين المادة (153أ). ولمّا أن المحكمة العليا للإقليم قد أصدرت الحكم، فأصبح من الضروري سنّ قانون لا يكون

---

(1) المرجع السابق نفسه، ص 41.

(2) المرجع السابق نفسه، ص 46.

(3) المرجع السابق نفسه، ص 47.

(4) المرجع السابق نفسه، ص 41.

(5) المرجع السابق نفسه، ص 42.

فيه أيّ لبس، ومن شأنه أن يتصدّى للتصريحات الشاتمة[1]. واعترض كثير من الناس جديّاً على تصريحات آزاد، قائلين إنه أكثر اعتماداً على التفسير القانوني منه على الشريعة والأحكام الإسلامية. وكان واحداً منهم، وهو مولوي محي الدين أحمد القصوري كتب إلى آزاد مقدّماً اعتراضات مماثلة. وبدوره ردّ عليها آزاد مدافعاً عن موقفه بشكل مطوّل، مركّزاً على أن معايير المناقشة يجب ألاّ تكون إلّا الأحكام القانونية فحسب[2].

كان آزاد ساخطاً على الاتجاه نحو العنف الذي كان يسود بعض الأوساط الإسلامية، ولأيّ سبب تافه وعلى أساس الأحكام الدينية. إنه لم يتّفق مع القائلين بأن محاولة كهذه (أيّ تأليف كتاب «رنغيلا رسول»)، قد تقلّل من قيمة الرسول الكريم ومكانته: *«إنني لا أعتقد أنه إذا كتب بعض الأشخاص البغيضين شيئاً لا يليق بأعظم الشخصيات المعروفة في الحضارة الإنسانية، سعياً إلى التقليل من شأنه، فإنه ينجح في بلوغ مرامه، ولا يجدر بأن يكون هذا مسألة حياة أو موت بالنسبة إلى المسلمين»*[3].

كان اشمئزاز آزاد واضحاً من الكتاب عندما وصف مؤلّفه بقوله *«كيرا مكورا» (حشرات الأرض)*، ولكنه بدا، في الوقت نفسه، شديد الانتقاد لأولئك الذين ارتكبوا الظلم بحق معتقدات الآخرين وتقاليدهم[4]. ويعتقد آزاد أن مثل هذا السلوك القبيح، لا يليق بمسلم. وعلى حدّ تعبيره: *«للأسف إن هذا سلوك مضادّ لقيم الصبر والثبات واحترام الذات للمجتمع، بل هو ما يؤدّي إلى ضيق الأفق في التفكير وسوء التعامل، خصوصاً وأنهم يُوصَفون بالفدائيين.. «فدايان رسول» (فدائيو الرسول)»*[5].

علاوة على النزاع حول «رنغيلا رسول»، كانت ثمّة عوامل أخرى مثل عزف الموسيقى أمام المساجد وحركة حماية الأبقار[*] يمكن إضافتها إلى عوامل تدهور العلاقات بين الطائفتَين. وكان الحفاظ على التصرّف المتوازن صعباً. ومع ذلك، كان يُتوقع من الرجال الذين كانوا من صنّاع السياسة المعاصرة أن يحافظوا على سلامة العقل في الحياة العامّة. نظراً لما سبق أعلاه، عقد رئيس المؤتمر سرينيفاس آينغر مؤتمر الوحدة

(1) راجع الحاشية لجي. آر. مهر، تبركاتـي-آزاد، م. س.، ص 44.

(2) رسالة آزاد إلى القصوري، 29 تموز (يوليو) 1927، م. س.، ص 44.

(3) المرجع السابق نفسه، ص 45.

(4) المرجع السابق نفسه، ص 46.

(5) المرجع السابق نفسه، ص 47 .

(*) يعبد الهندوس البقرة ويُغضبهم ذبحها وأكل لحمها (المترجم).

في شيملا بتاريخ 30 آب (أغسطس) 1927 لمناقشة قضية ذبح الأبقار وعزف الموسيقى أمام المساجد. وبعد ذلك، عُقد مؤتمر آخر خلال الفترة 16ـ22 أيلول (سبتمبر) 1927م في شيملا للتوصّل إلى حلّ للقضية المطروحة. شكّل المؤتمر لجنة ضمّت شخصيات سياسية بارزة مثل البندت مالافيا، الدكتور مونجي، جايرام داس، سردار سردول سينغ، الحكيم أجمل خان، مولانا آزاد والدكتور الأنصاري. ناقش المؤتمرون هذه القضية من دون أن يتمكّنوا من التوصّل إلى نتائج مرجوّة[1]. لم تتقوّض روح معاني سرينيفاس آينغر، حيث عَقَدَ مؤتمراً آخر عن الوحدة بتاريخ 27 تشرين الأول (أكتوبر) 1927م في كلكتا للنظر في مسألة الموسيقى أمام المساجد وذبح الأبقار. جرى في المؤتمر إدلاء بيانات مكثّفة حول القضيتين، وعلى الرغم من الاختلافات في وجهات النظر، فقد تمكّن المؤتمر من تمرير قرار حظيَ بالإجماع، جاء فيه: «*للهندوس حريّة تسيير مواكب عزف الموسيقى أمام المساجد لأغراض دينية واجتماعية في أيّ وقت؛ وللمسلمين حق التضحية بالأبقار أو ذبحها بحريّة ضمن ممارسة حقوقهم في أيّ مدينة أو قرية، وفي أيّ مكان غير الطرق، وعلى ألاّ يكون بمقربة من أحد المعابد أو أمام أنظار الهندوس*»[2]. تمّ ذلك كلّه برعاية المؤتمر، وكان ينبغي لأعضاء هذا المؤتمر أن يرتاحوا لنجاحهم بالتوصّل إلى مثل هذا الموقف الإجمالي. لكن سرعان ما تدفّقت الرسائل والبرقيات على سرينيفاس آينغر، محتجّة على القرار الذي يسمح للمسلمين بذبح الأبقار[3]. وكانت ثمّة منظمات هندوسيّة استنكرت أيضاً إتاحة مثل هذا الإذن للمسلمين. والمثير في هذا السياق، أن برقيات الاحتجاج التي وردت من كلكتا استخدمت لغة مشابهة تقريباً[4]. ولوحظ في هذه الاحتجاجات التي أعربت عن المساس بمشاعر الهندوس،

---

(1) أن. أن. ميترا، محرّر، السجلّ الهندي السنوي 1927، مجلد 2 (سلسلة جديدة)، ص ص 38 ـ 41.

(2) المرجع السابق نفسه، ص 55.

(3) احتجّت هندو مهاسبها برسالة لها بأنه يجب ألاّ يتناول المؤتمر بوصفه كياناً سياسياً المسائل التي تتعلق بالدين والممارسات الدينيّة. وأمّا في ما يتعلق بقضية ذبح الأبقار، فكتبت «*إنه لا يؤدّي إلى الاتحاد والسلام، بل على العكس من ذلك في إمكانه أن يؤدّي إلى مزيدٍ من الشقاق والفتنة*». أوراق لجنة المؤتمر لعموم الهند، رقم الملف G_64_66/1926، متحف ومكتبة نهرو التذكاري (NMML).

(4) "*أصدرت لجنة المؤتمر فرع كلكتا قراراً يتناول قضية ذبح الأضاحي بأنّه مسَّ بمشاعر الهندوس... وشجّع على الانشقاق وتنفير قطاعات عريضة من الشعب من المؤتمر. ألتمس منك جديّاً ومن أجل المصلحة الوطنيّة أن تبذل بعض الجهد لترى ما إن كان ذلك إمّا أنه لم يأخذه المؤتمر في الحسبان أو قام بإلغائه*». واشتملت تلك المنظمات على سناتن دهرم مندل، مؤتمر الحفاظ على الأبقار لعموم الهند، جمعية حماية الأبقار، جمعية ماروراي ورابطة الحفاظ على الأبقار، وثمّة كانت برقيات احتجاج من أماكن مثل أورنغاباد في مهاراشترا، مونغير في بيهار الخ...، أوراق لجنة المؤتمر لعموم الهند، رقم الملف G_64_66/1926، متحف ومكتبة نهرو التذكاري (NMML).

وجود عنصر تهديد خطر فيها، مفاده أن الهندوس سينفرون من حزب المؤتمر، وسيؤلّبون عليه، ولم يكن مثل هذا الأمر يصبّ في المصلحة الوطنية.

بالنظر إلى التشنّج المتزايد في المجتمع، سواء أكان بسبب النزاع حول «رنغيلا رسول» أم بداعي مسألة ذبح الأبقار والموسيقى، كان من المتوقع أن يقوم القادة بإزالة الشكوك. وكانت هناك طريقتان لعمل ذلك: إحداهما، القيام بدور ما في الجمهور لكسب الشعبية. والثاني، عدم الإذعان للضغوط الشعبية، وتمسّك المرء بقناعته. وفي حالة آزاد، لم يكن يُتوقع منه إلّا الإذعان لقناعته. مثل هذا الأمر ساعده على تعزيز قناعته، لكنه لم يكسبه أيّ مكاسب سياسية. ومن الآن فصاعداً، أخذت الفجوة بينه وبين إخوانه في الدين في الاتّساع. والسبب كان واضحاً أن آزاد كان مقتنعاً بأنه في المسائل السياسية، لا يتّبع إلّا أجندته الخاصّة من دون أن يتأثّر بالآخرين. اختار آزاد لغة خاصّة يتحدّث بها. وبدأ إخوانه في الدين ينجرفون بعيداً عنه، ومع ذلك لم تفته فرصة للتعبير عن وجهة نظره بشأن العديد من القضايا المتعلقة بالمسلّمين والتي كانت تنسجم مع القوميّة الهندية.

لم يتوافق موقف آزاد مع العديد من القضايا التي أثّرت في حياة المسلمين الثقافية والدينية، مع مواقف إخوانه في الدين، بخاصّة منذ انتهاء حركة **عدم التعاون والخلافة**. علاوة على ذلك، فإن اللغة السياسية التي استخدمها آزاد، لم تعد تزخر بالجاذبية الدينية، ولم تترك مجالاً واسعاً لاقتناع المسلمين بأن مشاركتهم في النضال من أجل الحريّة تجلب لهم الإشباع الروحي. خلق فراغ اللغة السياسية التي اعتاد عليها المسلمون خلال حركة الخلافة فجوة بينهم وبين آزاد، كما برز هناك واقع جديد للترتيبات والتعديلات السياسية في هيكل السلطة الناشئة.

3

من المصادفة التاريخية أن الحكومة أعلنت، بالنسبة إلى هذه الخلفية من تدهور العلاقات بين الطوائف، عن الاستعراض العقدي للأعمال التي تمّت بموجب قانون الحكومة الهندية لعام 1919م المعروف شعبيّاً بـ«**إصلاحات شيلمسفوردو مونتيجو**». طبقاً لهذا القانون، تمّ تفويض السلطة في بعض الدوائر إلى الممثلين المنتخبين شعبياً في الأقاليم. وفي حين قوبل ذلك بالترحيب، كونَه يشكّل ترتيباً لإتاحة السلطة للهنود،

فإنه جاء معه بالتوترات الطائفيّة. وكانت البنجاب والبنغال من المقاطعات التي شهدت مرارة الحقد الطائفي في الصراع على تقاسم السلطة.

كان الشعور بالمخاوف القوميّة حادّاً بين القادة، خصوصاً لجهة أن استمرار غليان الوضع الطائفي سيلحق ضرراً خطراً بالمصالح السياسية على المدى الطويل في الهند. فلم تكن دورة غوهاتي للمؤتمر حدثاً عاديّاً لجلب الاهتمام بالعلاقات بين الهندوس والمسلمين[1]. وقد أبدت مجموعات مختلفة من قيادة المسلمين القلق المماثل في اجتماعها الذي عُقد في نيودلهي بتاريخ 25 آذار (مارس) 1927م برئاسة محمد علي جناح. وناقش الاجتماع مسألة تمثيل المسلمين في الهيئات التشريعية[2]. تمّ التوصل إلى إجماع على أن يتمّ التنازل عن دوائر الناخبين المنفصلة في حال تحقيق بعض الشروط، ومنها: (1) يتمّ فصل السند عن بومباي وتحويلها إلى إقليم منفصل؛ (2) اعتبار الإقليم الحدودي الشمالي الغربي مساوياً للأقاليم الأخرى في الهند؛ (3) إعطاء نسبة التمثيل في البنجاب والبنغال، وفقاً لعدد السكان؛ (4) حجز ثلث المقاعد للمسلمين في المركز[3]. على أيّ حال، كان ثمّة أصوات مستاءة رفعها بعض أوساط المسلمين، ولاسيّما في بيهار ومدراس بشأن التنازل عن دوائر الناخبين المنفصلة[4].

تُعرف هذه المطالب باسم مقترحات دلهي أو مقترحات المسلمين، وبدا أن المؤتمر قد أقرّها. لقد أكّدت دورة المؤتمر في مدراس في العام 1927م للمسلمين على أن مصالحهم المشروعة سيتمّ تأمينها من خلال حجز المقاعد في دوائر الناخبين المشتركة، على أساس عدد السكان في كلّ محافظة وفي المجلس التشريعي المركزي[5]. وخلال هذه الدورة للمؤتمر، تمّ تقديم قرار بشأن الحقوق الدينية والحقوق الأخرى، أيّده مولانا آزاد، ولدى تأييده للقرار، أوضح المنطق وراء قبوله مبدأ دوائر الناخبين المشتركة: *«ولكنّ الآن وقد اتخذنا خطوة، ستكون لنا دوائر ناخبين مشتركة في الهند. ومن الآن فصاعداً، لن تكون للمسلمين دوائر ناخبة منفصلة، وإنهم، بالتالي، سيشعرون بأن ذلك*

---

(1) أوما كاورا، المسلمون والقوميّون الهنود: نشوء المطالبة بتقسيم الهند 1928 ـ 1940، منوهر، دلهي، 1977، ص 29 .

(2) أن. أن. ميترا، محرّر، السجلّ الهندي السنوي 1927، مجلد 1 (سلسلة جديدة)، ص 33.

(3) المرجع السابق نفسه.

(4) المرجع السابق نفسه.

(5) كاورا، م. س.، ص 31.

سيصبّ في تسوية الخلافات في البلاد، خدمة لوحدتها»[1]. وأعرب عن ثقته في قبول المسلمين بهذا القرار. وأيّدت العصبة الإسلامية أيضاً مقترحات دلهي في دورتها التي عُقدت في كلكتا بتاريخ 20 كانون الأول (ديسمبر) 1927م[2].

في حين كانت هذه المساعي جاريةً، أُعلن عن تشكيل لجنة التدقيق لجميع البريطانيين بهدف مراقبة سير عمل قانون حكومة الهند للعام 1929م وتقديم التوصيات بشأن مواصلة تداول السلطة. وقوبل تشكيل اللجنة بمقاطعة سريعة من معظم الجماعات السياسية. وأبرز الدكتور مختار أحمد الأنصاري في خطابه الرئاسي أهميّة تشكيل الهنود دستوراً لهم في سياق المقاطعة التامّة تقريباً للجنة التي سُمّيت باسم لجنة سيمون. وصرّح بأن *«صياغة دستور لشعب يتكوّن من 320 مليون نسمة، يعتنقون ديانات مختلفة ويتكلّمون لغات مختلفة، ستكون تجربة عظيمة، وأكثر تفرّداً من أيّ تجربة شهدتها الديمقراطية حتّى الآن»*. وأضاف قائلاً: *«بمجرّد إعداد مشروع الدستور، يجب على المؤتمر الدعوة لعقد مؤتمر وطني يتألّف من ممثلي جميع الدوائر والطوائف والأحزاب السياسية للنظر فيه، وبلورة الصيغة النهائية له»*[3]. واقترح الدكتور الأنصاري أيضاً دستوراً فيدرالياً للهند. وبعد ذلك تمّ تشكيل لجنة فرعيّة برئاسة الباندت موتي لال نهرو، تكوّنت من ممثلي جماعات سياسية عدّة لصوغ مسوّدة الدستور.

عُقد أوّل اجتماع لمؤتمر جميع الأحزاب في دلهي بتاريخ 12 شباط (فبراير) 1928م، وفي اجتماعه الثاني بتاريخ 9 آذار (مارس) 1928م توصّل إلى قرار بتشكيل لجنة لإنجاز إطار عمل لوضع دستور للهند، تبحث أيضاً عن وسائل للتعامل مع المشكلة الطائفيّة[4]. وفي أثناء المداولات، ظهرت قضيتان مثيرتان للجدل. الأولى، مسألة أساس تقاسم السلطة بين الطوائف في الأقاليم المختلفة مع نسب متفاوتة لسكانها. والثانية، ولها صلتها بالأولى، مسألة طابع الدستور، هل يكون وحدوياً أم اتّحادياً؟ وكان حلّ المشكلة تحدّياً حقيقياً أمام اللجنة، ولاسيّما عندما انهالت أنواع الضغوط المختلفة عليها. وكانت المسألتان عبارة عن إشارة واضحة إلى أن المنافسة

(1) أن. أن. ميترا، محرّر، السجلّ الهندي السنوي 1927، مجلد 2، العدد 5، تموز - كانون الأول (يوليو- ديسمبر) 1927، ص 402.

(2) كاورا، م. س.، ص 31.

(3) خطاب الدكتور مختار أحمد في دورة مدراس لحزب المؤتمر، السجلّ الهندي السنوي 1927، مجلد 2 (سلسلة جديدة)، ص 372.

(4) المرجع السابق نفسه، ص 39.

بين الطوائف المتنوّعة في هيكل السلطة الناشئة، سوف تحتلّ مساحة أكبر، وتعتبر أمراً حاسماً وذا أهميّة قصوى لمستقبلها. شعر كثير من المسلمين بأن مراكز القوّة للأقاليم ذات الأغلبية المسلمة، لا يمكن أن تكون مؤمّنة إلّا في الإطار الاتّحادي مع ترسيم واضح للقوائم المركزية والإقليمية للرعايا، على أن يتمّ تفويض السلطة التكميلية إلى الأقاليم، بدلاً من المراكز. واحتجّوا بأنه يجب حجز المقاعد للمسلمين بنسب متناسبة في البنجاب والبنغال، لأن معظمهم من الفلاحين المتخلّفين.

لم تكن منظمة هندو مهاسبها، التي تدّعي بأنها تناصر مصالح الهندوس، لتتنازل عن أيّ مساحة أخرى للمسلمين، ما كانت متاحة لهم بالفعل. ولذلك اندلعت مقاومة شديدة للمطالبة بحجز المقاعد بنسب متقاربة في البنجاب والبنغال، وحجز ثلث المقاعد في المجلس التشريعي المركزي. وكانت المطالبة بفصل السند عن رئاسة بومباي بمنزلة اللعنة لهم. لم تكن هندو مهاسبها وحدها التي اعترضت على فصل السند عن بومباي، بل احتجّت بعض جمعيات الهندوس السنديين أيضاً بشدّة على مثل هذا الاقتراح[1]. وصرّحت بأسلوبٍ غريب: «*إنّه خطِر للغاية تقسيم حدود الهند إلى أقاليم صغيرة تحتضن غالبية السكان ذات الأفكار الطائفية والمؤيّدة للوحدة الإسلامية، ولم تطوّر شعورها القومي إلّا قليلاً*»[2]. إضافةً إلى ذلك، فقد أشارت إلى عقدة الأقليّة في مناطق الأغلبية المسلمة قائلة: «*لقد أثار الاقتراح بالفصل في ذهن المسلم آمالاً مبالغاً فيها لتشكيل الحكم الطائفي. وأمّا هؤلاء السنديون القليلون الذين حضروا دورة المؤتمر، ويؤيّدون الانفصال، فهم لا يمثّلون صوت السند*»[3]. على أيّ حال، تمّ

(1) أرسلت جمعية هندوس السند برقية بتاريخ 21 كانون الأول (ديسمبر) 1927 إلى الدكتور الأنصاري قائلةً إنها «*تعارض بشدّة فصل السند عن بومباي لأسباب سياسيّة واقتصاديّة.... وهو غير مستحسن نظراً للتوتر السائد حاليّاً بين المسلمين والهندوس*». أوراق لجنة المؤتمر لعموم الهند، رقم الملف G_64_66/1926، متحف ومكتبة نهرو التذكاري (NMML).

(2) المرجع السابق نفسه.

(3) المرجع السابق نفسه، أرسلت البرقية نفسها أيضاً إلى مولانا آزاد. وفي برقية أخرى أرسلتها جمعية هندوس السند من حيدر آباد، السند، إلى الدكتور الأنصاري نيابةً عن بنشاياتات (محاكم القرى) السند، أكّدت على أن «*جميع البنشاياتات في السند تعارض بشدّة فصل السند عن رئاسة بومباي... وتلتمس من المؤتمر ألّا يتخذ أيّ قرار على الرغم من أنف معارضة بنشاياتات السند بالإجماع*». وكذلك في 25 كانون الأول (ديسمبر) 1927 «*توصّلت منظمة سند سادهو مندل بالإجماع إلى قرار لإسقاط مسألة فصل السند. فإن الهندوس يعارضون بشدّة فصلها*». وثمّة برقية أخرى أُرسلت نيابةً عن هندو سبها إلى الدكتور الأنصاري بتاريخ 27 كانون الأول (ديسمبر) 1927، تقول «*فصل السند يدمّر الهندوس... وعليك ألّا تخاطر بتنفير هندوس السند من المؤتمر*».

فرض الضغوط المضادّة أيضاً على فصل السند؛ فقد أرسلت جمعية السند المحمدية برقية إلى الأمين العام للمؤتمر لتقديم الاقتراح بألاّ يتمّ فصل السند فحسب، بل يجب تحويلها إلى إقليم ذي حكم ذاتي بناء على اعتبارات تاريخية وسياسية واقتصادية ولغويّة أيضاً[1].

بناءً على هذه الخلفية من الضغوط والضغوط المضادّة من الجهات المختلفة، جرت مفاوضات وتداولات في سلسلة من اجتماعات مؤتمر جميع الأحزاب. وقد جاء المؤتمر بعامّة، ورئيس لجنة صياغة الدستور موتي لال نهرو، على الرغم من مواقفه الليبرالية والعلمانية القويّة بخاصّة، تحت تأثير مهاسبها التي هدّد أعضاؤها بالانسحاب من المفاوضات بشكلٍ نهائي.

وعندما نشر تقرير لجنة نهرو بتاريخ 15 آب (أغسطس) 1928م، بات من الوثائق ذات الأهميّة التاريخية، كونه أوّل محاولة من الهنود لوضع دستور لبلادهم. ولكن لم تجد هذه المحاولة ذات الأهميّة القصوى تقديراً في وسائل الإعلام البريطانية. وانتقدتها مانشستر جارديان، بخاصّة *«إن الاقتراح لنقل المسؤولية النهائيّة إلى مجلس تشريعي جديدٍ تماماً، لا تجربة له، ومنتخب من دائرة ناخبين جديدة غير مجرّبة لغير المثقفين أساساً، إنّما هو مجرد جنون»*[2].

وكانت التوصيات الرئيسة للتقرير على النحو التالي: (1) الدستور يعطي الهند وضع الدومينون(*) على غرار الدول التي تتمتع بالحكم الذاتي مثل كندا وجنوب أفريقيا؛ (2) بينما تتفق اللجنة على أن لا شيء من وضع الدومينون يتلاءم مع الهند، فإنها تأخذ حذرها في الإشارة إلى أن هذا لا يعني أن أيّ فرد من أعضاء المؤتمر قد تنازل عن أو عدل عن المطالبة بالاستقلال التام؛ (3) مهما كانت الصعوبات في سبيل تشييد الاستقلال التامّ، فإن اللجنة ترى بشكلٍ قاطع أنه لا توجد منزلة متصفة بين النظام

---

(1) البرقية التي أرسلتها جمعية مسلمي السند، المؤرّخة في 23 كانون الأول (ديسمبر) 1927، أوراق لجنة المؤتمر لعموم الهند، رقم الملف G_64_66/1926، وفي برقية أخرى من شيخ طيب علي إلى رنغاسوامي آينغر، الأمين العام للمؤتمر، لم يطالَب بفصل السند عن بومباي بشدّة فحسب، بل طالب بالإصلاحات في مناطق شمالي الغرب وبلوشستان بإعطائها الحكم الذاتي الإقليمي. كما تمّ اقتراح تشكيل لجنة وطنيّة لتخطيط الدستور الوطني على أساس عالمي.

(2) بومباي كرونيكل، 18 آب (أغسطس) 1928.

(*) دول الدومنيون هي الدول المستقلّة ذاتياً والتي كانت في يومٍ ما تابعةً لسيادة المملكة المتحدة (المترجم).

الحالي الوليد وبين الحكومة الذاتية المسؤولة عن نوع حالة الدومينيون؛ (4) نظراً إلى هذه المشكلة الحقيقية الكامنة في نقل السلطة من شعب إنكلترا إلى شعب الهند، تقترح اللجنة إقالة سكرتير الدولة للهند ومجلسه؛ (5) تقلّل المخاوف للمصالح الاقتصادية الأوروبية وللأقليّات الهندية من خلال فقرة بأن قانون كومنولث الهند سيوفّر إعلاناً حول حقوق المواطنين[1]. أمّا في ما يتعلق بمسألة إعادة توزيع الأقاليم وتمثيل الطوائف، فإن التقرير يقترح وجوب «*إعادة توزيع الأقاليم على أساس لغوي وبناءً على مطالب أغلبيّة الشعب، ويخضع للاعتبارات المالية والإدارية. ويتمّ فصل السند وتحويلها إلى إقليم جديد*»[2]، مع مراعاة الاعتبارات المالية والإدارية. وتضمّن التقرير بشأن تمثيل الطوائف ما يأتي: «*يجب أن تكون هناك دوائر ناخبين مشتركة ومختلطة، ويجب ألاّ يكون حجز المقاعد للأغلبيّة. يجب أن يكون هناك تمثيل نسبي للأقليّة المسلمة، باستثناء البنجاب والبنغال؛ وللأقليّة غير المسلمة في الإقليم الحدودي الشمالي الغربي، مع ملاحظة ألاّ يستمر هذا الامتياز إلّا لعشر سنوات*». وفي مذكرة منفصلة، أكّد شعيب قريشي، عضو في لجنة نهرو، بأنه يجب أن يتمّ حجز ثلث المقاعد في المجلس التشريعي المركزي للمسلمين[3].

قبل التقرير اثنين من مقترحات دلهي: فصل السند، ورفع الإقليم الحدودي الشمالي الغربي ليكون إقليماً كاملاً (متساوياً مع الأقاليم الأخرى). ورفض رفضاً باتاً مسألة دوائر الناخبين المنفصلة ومبدأ التفضيل[4]. فضّل التقرير الطابع الوحدوي للدستور بدلاً من الفيدرالي. كانت ميزة أخرى للتقرير أن حرم المسلمين من حجز المقاعد في الأقاليم ذات الأغلبيّة المسلمة[5]. ولم يطالب التقرير بالاستقلال الكامل، بل طلب بوضع الدومينيون، على الرغم من معارضة العناصر المتطرّفة في المؤتمر مثل جواهر لال نهرو وشبهاش شندرا بوس[6]. وأُصدر إعلان الحقوق أيضاً ما يضمن الحرية

(1) هندوستان تايمز، 16 آب (أغسطس) 1928.
(2) المرجع السابق نفسه.
(3) المرجع السابق نفسه.
(4) داتا، م. س.، ص 135.
(5) المرجع السابق نفسه.
(6) مشير الحسن، م. س.، ص 256.

الدينية والاستقلال الثقافي[1]. وطبقاً لهذا التقرير، فإن الاقتراع العمومي سيحلّ مشكلة تمثيل المسلمين، حيث يتمّ فيه ضمان الحريّة الدينية والاستقلال الثقافي.

يبدو أن أولئك الذين كانوا يدّعون تمثيل «مصالح الهندوس»، قد اتّفقوا مع تقرير اللجنة، لأنهم ظنّوا أنه لم يأخذ مطالب المسلمين بالحسبان، التي تُعرف باسم إعلان دلهي أو إعلان المسلمين الذي كان في الميدان منذ بداية العام 1927م وكان قد أيّده المؤتمر، ولم يتمتع التقرير بدعم المجتمع الإسلامي بأسره[2]. على أيّ حال، فقد مُدّد الدعم إلى ممارسة وسط من جانب المسلمين الذين مكّنوا الرئيس موتي لال نهرو من التوصّل إلى الإجماع[3]، (لم يكن صحيحاً جزئيّاً). كانت هناك قطاعات من المسلمين تشعر وبقوّة بأن التقرير ساوم على تطلّعات المسلمين. ومن الذين تحدّوا توصيات اللجنة: الشقيقان محمد علي وشوكت علي، شفيع داوودي وغيرهم. لقد هاجموا باستمرار أولئك المسلمين الذين ساندوا التقرير مثل مختار أحمد الأنصاري، مولانا آزاد وعلي إمام[4]. على أيّ حال، الذي لم يكن معروفاً جيّداً، هو أن العديد من القادة المسلمين الذين أيّدوا التقرير، كانوا غير راضين عن بعض توصياته، وكانوا يتوقّعون بأن قلقهم سيتمّ التعامل معه في مرحلة من المراحل[5]. وجاؤوا بمقترحات لهم، بأنهم يرغبون في أن تتّخذ اللجنة موقفاً واضحاً من قضية فصل السند، وقالوا إنهم عندما لا يصرّون على حجز المقاعد في البنجاب والبنغال، آملين توفير الاقتراع العمومي؛ وفي حال إخفاقه، ستؤخذ بعض الوسائل الأخرى أينما يكون المسلمون في دورهم الانتخابي بتلك النسبة التي هي للطوائف الأخرى من السكان[6]. ومن أجل إزالة مخاوف الأقاليم ذات الأغلبيّة المسلمة، طالبوا بأن يتضمّن التقرير فقرة تنصّ على ألّا ينفذ أيّ تعديل بمجرد أغلبية الأصوات بثلثي أعضاء المجلس التشريعي المركزي، بل بالأغلبيّة نفسها

---

(1) المرجع السابق نفسه.

(2) كاورا، م. س.، ص 39.

(3) المرجع السابق نفسه.

(4) المرجع السابق نفسه، ص 40.

(5) مجلس العصبة الإسلاميّة لعموم الهند، الذي يحتوي على أسماء الشخصيّات البارزة مثل تي. اي. كي. شيرواني، الدكتور الأنصاري، مولانا آزاد، وآخرين، لم يتّفق على التقرير تماماً، بومباي كرونيكل، 30 آب (أغسطس) 1928.

(6) المرجع السابق نفسه.

في المجالس التشريعية المحلّية أيضاً[1]. والطريقة التي أوضح بها القادة القضايا ذات الاهتمام بالمسلمين، تناولتها تصريحات ساخنة من قادة الخلافة مثل **مولانا شوكت علي** وآخرين. فبعد أسبوع من نشر التقرير، أعرب عن معارضته له في مقالة. وأكّد أنه لم يكن من الضروري الإشارة إلى الحكم البريطاني كسلطة دائمة. وثانياً، إن التقرير قد تنازل عن قرار المؤتمر الذي أقرّ في مدراس في العام 1927م. إضافةً إلى ذلك قام بتبرير المطالبة بحجز المقاعد في البنجاب والبنغال[2]. ولم يكن **شوكت علي** وحده ناقداً للتقرير، فقد اجتمع عدد من الأعضاء المسلمين البارزين من البنجاب والبنغال في منزل **مَلِك فيروز خان نور**، وزير في الحكومة الذاتية المحلّية في البنجاب، واتّخذوا موقفاً ناقداً من التقرير. واستند انتقادهم إلى ثماني نقاط؛ وأعربوا عن الرأي بأن التقرير حاول تركيز جميع القوى في المركز على حساب استقلاليّة الأقاليم. وكانوا يريدون ضمانات للأقليّات، على أساس موحّد في جميع أنحاء الهند. وفي ما يتعلّق بإعادة توزيع الأقاليم، قالوا *«نحن مستعدّون لتأييد تصريحاتهم بشرط توفير الفقرة التي هي في غاية الأهميّة، ونصّتها أولاً العصبة الإسلامية الهندية في العام 1924م بالضبط، وتقول بأنه تحت أيّ ظرف من الظروف، لا تؤخذ البنجاب والبنغال والإقليم الحدودي الشمالي الغربي والسند وبلوشستان إلى وضع تُسلب فيه طبيعة الأغلبيّة المسلمة منها»*[3].

وتحمّل القادة من أمثال **مختار أحمد الأنصاري**، ومولانا آزاد، مسؤولية إقناع المسلمين بأن التقرير اهتمّ اهتماماً خاصّاً برعاية المصالح والتطلّعات[4]. لم يكن افتراضهم منعدم الأساس. يمكن القول إن جماعات إسلامية عدّة أعربت عن أفكار مماثلة حول قضايا سياسية عدّة، بما فيها تقرير لجنة نهرو. على سبيل المثال، تجمّع في لاهور عشرة آلاف مسلم تحت قيادة **سيد عطاء الله البخاري** لمناقشة الفقرات المختلفة

---

(1) المرجع السابق نفسه، وبأسلوب مثير للأهميّة أنهم أكدوا على *«إننا نحن الموقّعين ندرك الحقيقة بأن العصبة الإسلاميّة لعموم الهند قد أقرّت قراراً في العام 1927 بكلكتا، والذي يختلف في النواحي الماديّة للتوصيات التي أدرجت في التقرير. على أيّ حال، إننا كأفراد ندعم التقرير ونؤكد على أننا نبذل قصارى جهودنا حتّى الدورة المقبلة للعصبة للتغلّب على أعضائها ليقرّوا التقرير»*.

(2) شوكت علي، «قضية المسلمين، تمّ تحليل تقرير لجنة نهرو»، بومباي كرونيكل، 21 آب (أغسطس) 1928.

(3) هندوستان تايمز، 15 أيلول (سبتمبر) 1928. تشتمل الشخصيّات البارزة على فيروز خان نون، السير محمد إقبال، أنور العزيز، عضو المجلس التشريعي، البنغال والسير عبد القادر.

(4) كاورا، م. س.، ص ص 40 ـ 41.

لتقرير اللجنة. وفي أثناء هذه المناقشة، اندلعت أعمال عنف وتراشق بالحجارة أيضاً، الأمر الذي تسبّب بجروح للعديد من المؤتمرين، وهم جلاّس على المنصة، بمن فيهم رئيس تحرير «زميندار» مولانا ظفر علي خان. وعلى الرغم من التحريض، فإن المنظّمين تمكّنوا من الحفاظ على الهدوء ورباطة الجأش، ومن ثمّ صدر قرار يقضي بمساندة التقرير[1]. ومن خلال الخطب، تمّ التركيز على الوحدة بين الهندوس والمسلمين مراراً وتكراراً. اختتم الاجتماع في الساعة الحادية عشرة ليلاً؛ لكن الجمهور ظلّ ينتظر للاستماع أكثر فأكثر حول الموضوع. وخاطبهم ظفر علي خان مرّة أخرى أمام مكتب زميندار، وهلّل له الجمهور كثيراً[2].

شارك مولانا آزاد بحماسة شديدة في الحملة الداعية إلى قبول التقرير. طلب من سكرتيره عبد الرزاق مليح آبادي (عمل معه لعقود طويلة) كتابة مقالات في الصحف والمجلات الأرديّة لمصلحة قبول التقرير. وفي أحد الاجتماعات خاطبه مولانا آزاد قائلاً: «*سيكون في مصلحة استتباب الأمور إذا قمت بحملة لقبول التقرير في الصحف، والوقت الذي تمضيه في هذا الأمر، سوف يعوّضه لك المؤتمر*»[3].

من المثير للاهتمام أن مولانا آزاد، رغب في استخدام رجال مثل المليح آبادي لإطلاق حملة لقبول تقرير نهرو. شرع المليح آبادي بهذه الحملة في الصحافة الأرديّة، ولكن من موقع المكره على هذا العمل[4]. وكتب مولانا آزاد أيضاً مقالات مؤيّداً تقرير لجنة نهرو، نشرت باسم المليح آبادي[5]. كان آزاد حذراً بعض الشيء من حماسة المليح آبادي في مقالته في زميندار، وحذّره من أن تأييد التقرير لا ينبغي أن يكون مبالغاً فيه. ونصحه بالاعتدال. وأكّد أن المسلمين لا يمكنهم الحصول على معاملة أفضل من تلك التي منحها لهم تقرير لجنة نهرو. وأضاف بأن التقرير والمؤتمر قد حدّدا بعض المبادئ الرئيسة التي هي في مصلحة

(1) يبدو أن الاجتماع عقد قبل موعده ببضعة أيّام، ممّا أفادت به تريبيون، وبعد ذلك تمّ إعادة نشره في بومباي كرونيكل، 21 أيلول (سبتمبر) 1928.

(2) المرجع السابق نفسه.

(3) المليح آبادي، ذكريـ آزاد، م. س.، ص 354.

(4) المرجع السابق نفسه.

(5) المرجع السابق نفسه.

المسلمين. فينبغي التأكّد من ألاّ يَحولَ شيء من دون التقدّم الجماعي والنضال من أجل الاستقلال[1].

على الرغم من الدعم الذي قدّمه مولانا آزاد لتقرير لجنة نهرو، إلّا أنه كان يخاف من أن يواجه التقرير معارضة شديدة من أوساط المسلمين. على أيّ حال، إذا كان المؤتمر بعامّة، وموتي لال نهرو بخاصّة، جديين في إقناع المسلمين بأن التقرير أكثر إيجاباً بالنسبة إلى تطلّعاتهم، فإنهما كانا بحاجة إلى بذل المزيد من الجهد. وفي هذا الصدد أكّد آزاد، مراراً وتكراراً، أن الدعاية القويّة كانت هي برنامج اللحظة، ويجب إعداد الأرضية لها قبل وقت طويل من مؤتمر جميع الأحزاب المزمع عقده في كلكتا في كانون الأول (ديسمبر) 1928. وقال: «*إن هناك أمرين ضروريين يجب التركيز عليهما: أولاً، يجب نشر سلسلة من المقالات في الصحف مع الكتيّبات لتوزيعها على المسلمين. ثانياً، أقترح تجنيد عناصر موثوق بها، وذات خبرة ودراية بتنفيذ العمل الدعائي بين المسلمين*»[2]. وكانت اقتراحاته مبنيّة على الظنّ بأنه قبل أن تتعرّض الشرائح العامّة من المسلمين لعملية تضليل، يجب أن تكون الأجواء مستتبّة لأجل تثقيفها[3]. كان آزاد على علم بأنشطة بعض الناس مثل شوكت علي، الذي كان يطلق حملات ضدّ التقرير. فيقول آزاد: «*أصدر شوكت علي بياناً في همدرد، أشار فيه إلى أن مصالح المسلمين أصبحت كبش فداء في مؤتمر جميع الأحزاب في لكناو. كما أنه قام بتنشيط حركة الخلافة لاستخدامها كمنصّة لتعبئة الرأي العام ضدّ التقرير*»[4]. وشارك موتي لال نهرو قلق آزاد في ما يتعلق بالتقرير. ففي برقية بعثها إلى آزاد، أشار عليه موتي بأن يمضي قدماً في جمع المواد الدعائيّة التي تنشر نيابة عن اللجنة، وكذلك حضّه على حشد تأييد المسلمين البنغاليين البارزين لقرارات لكناو[5].

(1) المرجع السابق نفسه، ص 355.

(2) رسالة من مولانا آزاد إلى موتي لال نهرو، 4 أيلول (سبتمبر) 1928، أوراق لجنة المؤتمر لعموم الهند (ملحق)، رقم الملف 106، متحف ومكتبة نهرو التذكاري (NMML).

(3) المرجع السابق نفسه.

(4) المرجع السابق نفسه.

(5) برقيّة أُرسلت من موتي لال نهرو إلى مولانا آزاد، مؤرّخة في 11 أيلول (سبتمبر) 1928، أوراق لجنة المؤتمر لعموم الهند (ملحق)، رقم الملف 106، متحف ومكتبة نهرو التذكاري (NMML).

كان آزاد قد طمأن موتي لال نهرو بأنه قد أعدّ المقالات لنشرها في الصحف ورتّب المواد التي ستنشر في الكتيّبات. على أيّ حال، كان آزاد ينتابه الخوف من أنه «*لم يبقَ من وقتٍ طويلٍ لمواجهة الظروف المعاكسة. وإذا لم تُبذل الجهود الاستثنائية من الآن وحتّى كانون الأول (ديسمبر)، فمن المحتمل أن المناخ الملائم قد لا يمكن توفيره للمؤتمر*»[1]. وحذّر من أن شوكت علي لا يدّخر أيّ جهد في سبيل الحملة المضادّة على التقرير. إنه يستخدم أموال لجنة الخلافة ضدّ التقرير، حيث إنه كان يموّل أنشطة لجنة الخلافة لكلكتا، والتي كانت تستهلك الموارد لإيجاد الأصوات[2]. وقد أكد آزاد على أن شوكت علي قرّر زيارة كلكتا بتاريخ 20 أيلول (سبتمبر) 1928م، وكذلك خطّط لعقد مؤتمر للجنة الخلافة في كلكتا في كانون الأول (ديسمبر) 1928م. وكان الشيء الأكثر إثارة من الرسالة، هو الاقتراح الذي تقدّم به آزاد، والقاضي بأنه إذا كانت الموارد كافية، فإنه لن يكون من الصعب استمالة الصحف الأرديّة والبنغاليّة التي قد تساعد في تعديل اتجاهات المعارضة لتصبّ في مصلحتنا[3]. وأضاف إن المجموعات التي تعمل ضدّ التقرير، بخاصّة في كلكتا والبنجاب، سوف تعمل لمصلحتنا إذا صُرف مبلغ حوالى 100ـ200 روبية على كلّ عامل لمدّة ثلاثة أشهر. كما طلب من موتي لال نهرو اتخاذ ترتيبات لازمة لتمويل هذه الأنشطة، التي لم يكن آزاد متحمّساً لها فحسب، بل كان واثقاً بها أيضاً[4]. ومن المثير أن نلاحظ أن آزاد كان على استعداد لعمل أيّ شيء كرمى حشد الدعم للتقرير. وبذلك أظهر الرغبة في استخدام كلّ الوسائل الممكنة، بما فيها المال، للفوز على منافسه.

كان آزاد يدرك الحقيقة أنه والدكتور مختار أحمد الأنصاري مارسا في مؤتمر لكناو نفوذاً شخصياً في إقناع العناصر المتطرّفة في لجنة الخلافة المركزية[5] بأن تقرير لجنة نهرو بجميع معانيه، كان موالياً للمسلمين. وكانا واثقين بأن معظم الأحزاب ستتمكّن ـ مع بعض التحفّظات ـ من مدّ الدعم لمصلحة التقرير. كانت هذه التوقعات تتطلّب

(1) رسالة موجّهة من مولانا آزاد إلى موتي لال نهرو، مؤرّخة في 12 أيلول (سبتمبر) 1928، م. س..

(2) المرجع السابق نفسه.

(3) المرجع السابق نفسه.

(4) المرجع السابق نفسه.

(5) بومباي كرونيكل، 27 آب (أغسطس) 1928.

العمل الجادّ لتحقيق الأهداف، والذي كان يقوم به آزاد. وفي سياق العصبة الإسلامية ـ فرع البنغال، فإنه حاول التأثير في رأيها لمصلحة التقرير. واعترف في رسالة إلى موتي لال نهرو، بأنه قد أثّر في قرار فرع العصبة الإسلامية الإقليمي، وأنها مستعدّة لقبول قرار المؤتمر مع عامل إضافي بشكل الاقتراع العمومي[1]. وأكّد بلهجة مفعمة بالسريّة والتكتّم: *«كيف حدثت هذه التغيّرات؟ يجب عليّ أن أخبرك شخصياً. إنني لم أكن أكترث لأيّ عائق من أجل التوصّل إلى إجماع حول هذا القرار. وإذا كان قد تأجّل قرار العصبة الإسلامية ـ فرع البنغال لكان الصرح بأكمله معلّقاً في الهواء»*[2].

كان قلق آزاد يزداد تجاه تقرير لجنة نهرو، بخاصّة لدى مواجهة الحملة التي أطلقها شوكت علي والنَقَدة الآخرون للتقرير. فقد أشار في رسالة موجّهة إلى موتي لال نهرو إلى أن شوكت علي عقد ثلاثة اجتماعات في المدينة خلال غيابه عنها، ونشر تصريحات استفزازيّة للغاية في ما يتعلق بالتقرير. على سبيل المثال، قال *«إن الهندوس في لكناو قرروا بأن المسلمين لا يحقّ لهم إرسال ممثليهم إلى المجالس لاحقاً»*. وقال أيضاً: *«إن التقرير تضمّن إعلان «هندو راج» (الحكم الهندوسي)، أو أن ذلك أصبح مسألة حياة أو موت بالنسبة إلى المسلمين»*[3]. وشعر آزاد بالقلق تجاه لجنة الخلافة التي قد تحاول حشد المزيد من الناس، بغية التأثير في التقرير، خصوصاً في أثناء انعقاد مؤتمر جميع الأحزاب، الأمر الذي ينبغي الحذر منه. وشدّد على أن الحملة المستدامة، هي طوارىء اللحظة، خصوصاً بالنسبة إلى المسلمين، حيث يحتاج الأمر إلى موارد مالية[4]. وبدا واضحاً لبعض الوقت أن مولانا شوكت علي، كان يعارض باستمرار تقرير لجنة نهرو، وكان يعمل جاهداً على حشد المعارضين له. إنه أيضاً أبدى ثقته بأن شقيقه الأصغر مولانا محمد علي سوف يتفق معه حول هذه القضية. صرّح بذلك نظراً لوجود اختلاف في الرأي حول الموضوع. قال شوكت علي: *«إنني معتدل جداً مقارنةً بشقيقي.*

(1) رسالة من آزاد إلى موتي لال نهرو، مؤرّخة في 1 تشرين الأول (أكتوبر) 1928، أوراق لجنة المؤتمر لعموم الهند (ملحق)، رقم الملف 106، متحف ومكتبة نهرو التذكاري (NMML).

(2) المرجع السابق نفسه. كان آزاد يُشير باستمرار إلى النفقات المالية، كتب في الرسالة نفسها أنه *«حيثما يرى ملائماً فإنه ببساطة يصرفه»*. بذلك يبدو أنه لا يبالي باستخدام قوّة المال لشراء الآراء.

(3) رسالة آزاد إلى موتي لال نهرو، 3 تشرين الأول (أكتوبر) 1928، في لجنة المؤتمر لعموم الهند (ملحق)، رقم الملف 106.

(4) المرجع السابق نفسه، في رسالة أخرى مؤرّخة في 5 تشرين الأول (أكتوبر) 1928، ذكّر آزاد موتي لال مرّة أخرى بمسألة إرسال الأموال إليه لتنفيذ عمل الترويج.

إنه سيعود إلى الهند قريباً، وسوف تسمعون بالتأكيد وجهة نظره. حتّى ذلك الوقت، إنني أؤكد لكم علناً، أن موقفه أشدّ نقداً من موقفي عشر مرّات تجاه تقرير نهرو»[1]. وأردف إنه إذا قُيّض لمحمد علي أن يكون مكان شعيب قريشي في عداد لجنة الإعداد لتقرير نهرو، فكان هذا التقرير سيتجنّب أخطاء فادحة عدّة ارتكبتها اللجنة المُعدّة[2]. وعندما وصلت القضية إلى مستوى الأزمة، اقتنع محمد علي بقبول التقرير على علاّته، مع استثناء فقرة حالة الدومينيون[3] حيث أكد لمختار أحمد الأنصاري على أنه *«لن يطلق أيّ حملة من شأنها إلحاق الضرر بتقرير نهرو»*.

على أيّ حال، كان من الصعب الاعتماد على مثل هذا التوكيد بوجود إمكان رمي الكرة في ساحة سهلة، بالنسبة إلى التقرير، في مؤتمر جميع الأحزاب في كلكتا[4]. وقد تجلّى في تلكم الظروف، الأمل والقلق على حدّ سواء. كان هناك العديد من القادة الوطنيين الذين حافظوا على البعد الآمن من قادة الخلافة، الذين كانوا يعارضون تقرير نهرو أمثال: الدكتور الأنصاري، سيف الدين كيشليو، مولانا داوود غزنوي، غازي عبد الرحمن، الدكتور محمد عالم ومولانا أبي الكلام آزاد[5]. إضافةً إلى هؤلاء القادة، كان ثمّة آخرون أيضاً، أعربوا عن رأي مماثل بخصوص دعم التقرير. على سبيل المثال، عندما كان أم. سي. شاغلا يخاطب جمعاً عامّاً للمسلمين يتّصل بحدّة المزاعم القائلة بأن التقرير تجاهل حقوق المجتمع الإسلامي، أكّد على أن توصيات نهرو، كانت أفضل ما يكون بالنسبة إلى مجتمع أقلوي[6]. وأكّد أن طلب الحجز للمسلمين تحت «منظور» هيئة الناخبين المشتركة في البنجاب والبنغال (تقطنهما أغلبيّة مسلمة) سيكون بمنزلة انتحار. وفي الجمع نفسه، الذي ترأسه اس. أن. بريلوي رئيس تحرير بومباي كرونيكل، صرّح أم. سي. شاغلا أن الاقتراع العمومي الذي ورد في تقرير نهرو يعتبر طبقاً للمبدأ الأساسي للإسلام، وأن الطلب بحجز المقاعد غير إسلامي. كما أنه دعا إلى تشكيل جمعية إسلامية

---

(1) هندوستان تايمز، 14 تشرين الثاني (نوفمبر) 1928.

(2) المرجع السابق نفسه.

(3) بومباي كرونيكل، 22 كانون الأول (ديسمبر) 1928.

(4) المرجع السابق نفسه، 26 كانون الأول (ديسمبر) 1928، العنوان البارز لتقرير يقول *«تقرير لجنة نهرو مسؤول عن الشقاق في البلاد، الشجب العنيف لمولانا محمد علي في مؤتمر الخلافة»*.

(5) بومباي كرونيكل، 26 كانون الأول (ديسمبر) 1928.

(6) هندوستان تايمز، 10 تشرين الأول (أكتوبر) 1928.

للتصدّي لمطالب حجز المقاعد[1]. وبطريقة مماثلة، حظيَ تقرير نهرو بالدعم من جهات أخرى؛ على سبيل المثال، أفادت صحيفة هندوستان تايمز بأنه *«تم إصدار قرار عامّ يقضي بدعم تقرير نهرو في اجتماع العصبة الإسلامية لفرعها الإقليمي في ولاية بيهار، والذي عقد يوم الأحد، وترأسه القاضي السيد محمود، محامي المحكمة العليا، ورُفع قرار من قبل السيد عبد الباري لإبداء التقييم والتقدير لأعمال أعضاء لجنة نهرو»*[2].

وفي وقتٍ سابق، كان محمد علي جناح قد أكّد التعامل مع الفكرة الرئيسة لتقرير لجنة نهرو بلغة متصالحة، قائلاً: *«لا شكّ في أن الموقّعين على تقرير لجنة نهرو، والآخرين الذين اجتمعوا في لكناو، قد بذلوا جهوداً مضنية لتسوية الخلاف بين الهندوس والمسلمين، ولا يمكن لأحد أن يقدّر حقّ قدر تلك الإنجازات التي حققوها»*[3]. وفي السياق نفسه، أردف جناح: *«ليس تقرير نهرو وقرارات لكناو قوانين الميدين والفرس، وبالتأكيد إنها ليست بيانات نهائيّة، لأن مؤتمر لكناو قرّر عرض القرارات أمام مؤتمر يتّم عقده قريباً»*[4]. حذّر محمد علي جناح المسلمين الذين كانوا يشكّكون في التقرير موضحاً *«إنني ألتمس، خصوصاً من المسلمين، بألاّ يشعروا بالذعر. لا أرى سبباً للذعر والتدافع، لكن عليهم تنظيم أنفسهم وتوحيد صفوفهم؛ كما يجب عليهم إعلاء كلّ نقطة مبدئيّة لحماية مجتمعهم»*[5]. وعلى أيّ حال، كانت العلامة التساؤليّة التي ركّز عليها العديد من القادة المنتقدين للتقرير بأنه لماذا مثلاً طالب التقرير بحالة الدومنييون للهند وليس الاستقلال التامّ لبلدنا؟ بينما يبدو أن محمد علي جناح كان مقتنعاً بالتقرير: *«إنني دائماً أرى أن سياسة الهند يمكن مزاولتها لبلورة مبدأ السيادة»*[6].

على خلفية الحذر والدعم الملحوظين، وإن كانا مختلطين، لتقرير لجنة نهرو، يبدو أن آزاد اقتنع بأنه ما زال هناك مجال كافٍ لإجراء تعديلات، ولذلك لم يقبل مسألة

(1) المرجع السابق نفسه.

(2) هندوستان تايمز، 10 تشرين الأول (أكتوبر) 1928.

(3) هندوستان تايمز، 28 تشرين الأول (أكتوبر) 1928، وأعطيت هذه المقابلة للصحافة فور عودته من أوروبا . إنه اعترف بأنه لم يجد وقتاً لمطالعة التقرير ولكن لديه فكرة جيّدة حوله وأعرب أيضاً عن بعض التحفّظات منه.

(4) المرجع السابق نفسه.

(5) المرجع السابق نفسه .

(6) المرجع السابق نفسه.

نهائية التقرير. وقد أكّد للمليح آبادي على ضرورة إعطاء الانطباعات للمسلمين بأن هناك مجالاً للمراجعة؛ وبالتالي علّق آملاً بأن التقرير قد تتمّ مراجعته[1]. وأعرب مولانا آزاد عن أمله بأن الكلمة الأخيرة هي لبنود الدستور، وبأنه لم يتمّ الإفصاح عنها بعد. وأشار مختار أحمد الأنصاري بأن التقرير «*أتاح لأقليّات الهند الضمانات الأكثر واقعية والأكثر ثباتاً مما أعطته دول العالم الحديثة للأقليّات العرقيّة، ولاسيّما الأوروبية منها*»[2].

يبدو أن التقرير قد حظيَ بنصيب وافر من تأييد المسلمين أيضاً، سواء أكان من وجهة نظر القادة لديهم أم الجمهور، وقد تجلّى ذلك منذ الإعلان عن التقرير، على الرغم من وجود بعض الأصوات المعارضة. وكان حزب المؤتمر، وآخرون، في وضعية الاستفادة من هذا المزاج العامّ للمسلمين، خصوصاً إذا ما استعدوا، من طرفهم، لتقديم بعض التنازلات بغية تحقيق تطلّعات المسلمين التي كانت تتّجه نحو ترتيبات سياسية مستقبلية في الهند، ولكن ثمّة ثلاث نقاط حاسمة لا تزال تسترعي انتباههم. أولاً، انفصال الأقاليم ذات الأغلبية المسلمة وتكوين كيانات منها. ثانياً، كون طبيعة الدولة اتحادية بدلاً من أن تكون وحدوية لتتمتع الأقاليم بمزيد من الحكم الذاتي. ثالثاً، حجز ثلث المقاعد للمسلمين في المركز.

على الرغم من احتجاجات ذوي التوجّهات العلمانية على تقرير لجنة نهرو، كانت المشكلة الحقيقية أن استراتيجية المؤتمر لتعبئة الجماهير أخطأت منذ البداية. فقد سعى الحزب، بدلاً من التركيز على مصالح الهندوس والمسلمين، للحصول على دعم الطوائف المعنيّة، من خلال استغلال القضايا الدينية[3]. لم تتقاطع هذه التحالفات مع حواجز الطبقات والطوائف والأقاليم. في الوقت نفسه، لم يكن بالإمكان أن يتأثر المسلمون، الذين حظوا بتنازلات بموجب قانون العام 1919م، بسهولة بالحجج الواردة في تقرير لجنة نهرو[4]. من ناحية أخرى، حقيقي هو القول بأن المؤتمر رفض مطالب المسلمين نتيجة لتعنّت هندو مهاسبها والجماعات السيخية في البنجاب[5].

(1) المليح آبادي، ذكرـيـ آزاد، م. س.، ص 356.

(2) أن. أن. ميترا، محرّر، السجلّ الهندي السنوي، مجلد 1، كانون الثاني- حزيران (يناير - يونيو) 1928، ص 97.

(3) مشير الحسن، م. س.، ص 277.

(4) المرجع السابق نفسه، ص 278.

(5) داتا، م. س.، ص 236.

وكان العديد من القادة المسلمين مقتنعين بالشرعيّة المتكاملة[1] لاقتراحات دلهي، وكان من المناسب قبولها كما هي. وفي عقب الموافقة على تقرير لجنة نهرو جزئيّاً من قبل المسلمين، تكثّف المناخ السياسي بالريبة وخيبة الأمل. وعلى هذه الخلفية، عقد مؤتمر لجميع الأحزاب في كلكتا في نهاية كانون الأول (ديسمبر) 1928م، حيث اقترح محمد علي جناح ثلاثة تعديلات في تقرير لجنة نهرو: أوّلها، ينبغي حجز ثلث المقاعد في المجلس التشريعي المركزي للمسلمين. ثانيها، إذا لم يتمّ تنفيذ الاقتراع العام، فينبغي حجز المقاعد للمسلمين في البنجاب والبنغال لمدّة عشر سنوات. ثالثها، يجب إناطة السلطات التكميليّة بهيئات الأقاليم[2]. ولكن في مؤتمر جميع الأحزاب في كلكتا، لم يكن كثير من الناس على استعداد للإصغاء إلى قراراته؛ وبالتالي تمّ رفض معظم التعديلات المقترحة على التقرير. والشخص الذي شنّ هجوماً مباشراً على محمد علي جناح كان ام. آر. جاياكار، وهو زعيم بارز في هندو مهاسبها. في كلّ الأحوال، فقد تمّت الموافقة على اثنين من اقتراحاته: أوّلاها؛ لا يمكن التعديل في الدستور إلّا بأغلبيّة أربعة أخماس من أعضاء أيّ من المجلسين في البرلمان وبأغلبية أربعة أخماس من أعضاء المجلسين في البرلمان. وثانيها، ضمّ معاهدة الهندوس والمسلمين في مؤتمر لكناو إلى الدستور[3]. واعتُبر رفض تعديلات جناح بمنزلة رفض لمعظم النقاط الرئيسة التي أثارتها جماعات المسلمين من وقتٍ إلى آخر. وقد أعرب مولانا آزاد عن ردّة فعله على مثل هذا الرفض الجزافي بالسخط، وصرّح *«إن المسلمين كانوا حمقى، عندما تقدّموا بمقترحاتهم، وكان الهندوس أكثر حماقة عندما رفضوها»*[4].

لماذا أعرب آزاد عن ردّة فعله الشديدة على التطوّرات في مؤتمر جميع الأحزاب؟ يمكن أن يكون لذلك أكثر من تفسيرٍ معقول وأهمّ تفسير بأنه كان منهمكاً بكليّته في إجراءات صوغ الدستور. وعندما بدأت المعارضة للتقرير تطفو على السطح، فإن مختار أحمد الأنصاري ومولانا آزاد تحمّلا مسؤولية تسوية الخلافات في صفوف المسلمين أنفسهم، كي يتمّ التوصل إلى توافق في الآراء حول قبول التقرير. وقد أعرب آزاد عن

(1) المرجع السابق نفسه، ص 278.

(2) مشير الحسن، م. س.، ص 273.

(3) بومباي كرونيكل، 29 كانون الأول (ديسمبر) 1928.

(4) المرجع السابق نفسه.

قلقه حول بعض الفقرات في التقرير، ووقّع على بيان مشترك مع كل من: الأنصاري، وأم. سي. شاغلا، والسيد علي إمام، وتي. إي. كي. شيرواني وآخرين، نشرته الصحافة. وقد تبادل العديد من الرسائل مع موتي لال نهرو، وأخبره عن الجهود التي بذلها لتحويل الرأي العامّ في الجانب الإسلامي لمصلحة التقرير. وعلى الرغم من ذلك، استشعر آزاد أيضاً واقع أن التقرير لم يكن متبلوراً بصيغة نهائيّة بعد، حيث توقّع بأن يُعاد النظر ببعض الفقرات فيه خلال مرحلة لاحقة؛ لكنّ كل هذه التوقّعات كانت قد تلاشت مع رفض التعديلات التي اقترحها محمد علي جناح.

عُرفت مطالب المسلمين عادة باسم «النقاط الأربع عشرة لجناح»، ولكن كانت تمثل من حيث الجوهر المطالب نفسها التي كان الزعماء المسلمون يقدّمونها منذ العام 1927م[1]. على أيّ حال، فإن تصريحات جناح لم تواجه تحدّيات كاملة. كان هناك العديد من الذين وجدوا أخطاءً في النقاط الأربع عشرة التي طرحها. على سبيل المثال، فقد صرّح عبد الرحيم: *«إن التكرار واضح في المطالبة بالحريّة الدينية، ونظام التعليم الذاتي الطائفي. وقد تمّ إيراد هذه المطالب بالفعل مفصّلة، وبشكلٍ خاصّ في التقرير ودستور المؤتمر»*[2]. وأوضح عبد الرحيم: *«لم يتمّ الإشارة إلى قرار إعادة توزيع الأقاليم ليؤثر سلباً في الأغلبيّة المسلمة في البنجاب، البنغال، السند الجديدة، بلوشستان والإقليم الحدودي الشمالي الغربي»*[3].

ويبدو أن العديد من القضايا المهمّة قد أثيرت في النقاط الأربع عشرة، غير أنها لم تقم على أسس متينة، حيث استندت إلى تخمينات وهواجس. ولقد بذلت العصبة الإسلامية ومحمد علي جناح باستمرار مساعيهما في اتجاه مماثل لكي يصبح تقرير لجنة نهرو عديم المعنى بالكامل. على أيّ حال، تمّ التصدّي لهذه المحاولات في أثناء الإجراءات[4]. بعد بضعة أيام تناول آزاد هذا الموضوع في لقاءٍ صحافيّ لجريدة فري برس،

(1) كاورا، م. س.، ص 49، اشتملت بعض هذه النقاط الأربع عشرة على دستور فيدرالي، وأن تُناط الأقاليم بالسلطات التكميليّة، والتمثيل المؤثّر في الأقليّات في جميع الأقاليم من دون خفض حقّ الأغلبيّة في الأقاليم التي يكون فيها المسلمون هم الأغلبيّة، حجز ثلث المقاعد للمسلمين في المركز الخ...

(2) عبد الرحيم، «تقرير نهرو مقابل 14 نقطة تافهة والطائفيّة»، هندوستان تايمز، 6 تموز (يوليو) 1929.

(3) المرجع السابق نفسه.

(4) بومباي كرونيكل، 1 نيسان (أبريل) 1929. وفي الأول من نيسان (أبريل) رفع راجا غضنفر علي إلى لجنة الرعايا اقتراحاً مماثلاً لاقتراحات كلكتا في كانون الأول (ديسمبر) 1928، وأعرب عن أمله في أن تقبله لجنة الرعايا. على أيّ حال، كان ذلك غير مقبول لدى الشخصيّات مثل مولانا آزاد وتي. اي. كي. شيرواني وآخرين.

ولمّح علناً بأن أشخاصاً مثل جناح ومحمد علي، لا يهمّهما أيّ اقتراح أو قرار في ما يتعلق بمصالح المسلمين، ما لم يكن على قاعدة رفض تقرير لجنة نهرو. لم يكن مثل هذا التصريح مقبولاً لدى آزاد وآخرين مثله في لجنة الرعايا للعصبة الإسلامية[1]. ومع ذلك، كان آزاد يرغب في الاتفاق مع أغلبية الآراء في لجنة الرعايا التي اقترحت التعديلات، ولكن ليس الرفض التامّ. والمثير للاهتمام في هذه المقابلة أن آزاد كان قد أكّد في مرحلة من المراحل على أنه لا يقبل أيّ تعديل في «دستور نهرو». ويبدو هذا البيان مخالفاً تماماً لتصريحه لعبد الرزاق المليح آبادي بأن التقرير قد لا يعتبر كلمة الفصل الأخيرة، لأن فيه أكثر من مجال لإعادة النظر.

على الرغم من التأمّلات الجادّة من جانب رجال مثل آزاد وآخرين، فإنه لا يوجد ما يثير القلق في ما يتعلق بتأمين مكانة مستحقّة للمسلمين، نظراً لصياغة تقرير لجنة نهرو، إلّا أن الأصوات المعارضة باتت صاخبة. وأصبحت المخاوف تفرض نفسها بأن هذه المعارضة قد تؤدّي في الأيام المقبلة إلى تصدّع في بنيتها. ويضرّ ذلك بالصحة السياسية للبلاد بعامّة، وللمسلمين بخاصّة. وكان التحدّي أمامهم في إقناع المسلمين، ودونما مساومة، بانتمائهم القومي القاطع، ويتطلّب ذلك من ضمن ما يتطلّب، مهارة اتّزان سياسي، من مثل تلك التي تمتّع بها مولانا أبو الكلام آزاد والدكتور الأنصاري وآخرون من أمثالهما. وكانت هذه المهمّة شاقّة نظراً لتطاول هندو مهاسبها في الهجوم على أولئك الذين كانوا يطلبون ضمانات للمسلمين، وكذلك على الهندوس الذين يبدون تعاطفهم مع قضية المسلمين[2].

كان ثمّة نوعان من استجابة للمسلمين: الأوّل، رفع الالتماس على مستوى عموم الهند، والنوع الثاني من الاستجابة اقتصر، وإلى حدّ كبير، على مدينة بومباي ورئاسة

(1) بومباي كرونيكل، 4 نيسان (أبريل) 1929.

(2) بومباي كرونيكل، 28 آب (أغسطس) 1929، صرّح ان. سي. كيلكر، عند مخاطبته دورة لهندو مهاسبها عقدت في داكا (الهند آنذاك) بتاريخ 27 آب (أغسطس) 1929، بأن على الهندوس أن يؤمّنوا كلّ شيء هنا فقط حيث إنهم لا يجدون أيّ دعمٍ من أيّ جهة أخرى. واتّهم حزب المؤتمر بأنه سمح للجنة الخلافة بأن تفرض هيمنتها عليه. وبعد تحليل تقرير نهرو والقضايا المتعلقة بالعلاقات بين الهندوس والمسلمين ألمح بشكلٍ غير مباشر إلى أنه قد يقبل الحلّ المقدّم من الحكومة الحاليّة (البريطانيّة) نظراً لعدم وجود حلّ يُتوقع التوصل إليه. وقال ذلك بناءً على أن تدخّل السيدة نايدو لا يمكن قبوله لأنها تُعتبر أكثر ولاءً للمسلمين، وغاندي هو الآخر أكثر سخاءً لهم. وأضاف: *«بسبب سخائه الذي لا يتوقف عند حدّ، لديه أكثر مما طلبه من الهندوس من التنازل لمصلحة كلّ ما يطالب به المسلمون، بطبيعة الحال، لمصلحة السلام والوئام. لذلك فإننا قد وصلنا إلى وضع الجمود»*.

بومباي. وفي أوائل نيسان (أبريل) 1929م اجتمع عدد كبير من المسلمين الذين كانوا يمثلون الأقاليم المختلفة في منزل الدكتور الأنصاري في دلهي للنظر في تشكيل حزب لمواجهة أنشطة «المؤتمر الإسلامي لجميع الأحزاب المزعوم»[1]. شارك العديد من المسلمين البارزين في هذا الاجتماع، ومنهم مولانا آزاد، الدكتور الأنصاري، مولانا مجيب الرحمن، عبد القادر القصوري، شاهو محمد زبير، مولانا ظفر علي خان، شودهري خليق الزمان وآخرون. كان رفيع أحمد كيدوائي أميناً عاماً لذلك الحزب (ربما كترتيب لسدّ الفجوة) الذي أصدر إشعاراً لاجتماع مزمع عقده في منزل السيد شيرواني في مدينة الله آباد بتاريخ 27 تموز (يوليو) 1929 داعياً جميع المسلمين كي يستجيبوا لنداء الواجب القومي[2]. وقد أيّد الدكتور الأنصاري هذا الإشعار فوراً قائلاً: «*يجب أن يستعدّ المجتمع للمشاركة بفعاليّة في النضال المشترك من أجل الاستقلال... ينبغي ألّا يُقال إن المسلمين، بكلّ ما لديهم من التقاليد الإسلامية العظيمة والفروسيّة وسمات الحريّة، قد أخفقوا في خدمة وطنهم الأم في اللحظة الحرجة ونقطة تحوّله (أيّ الوطن الأم) في التاريخ*»[3]. ومن هذا المنطلق، تمّ تشكيل مؤتمر المسلمين القوميين لعموم الهند في مدينة الله آباد، وانتُخب مولانا آزاد رئيساً والدكتور الأنصاري أميناً للصندوق وتي. شيرواني أميناً عامّاً لهذا المؤتمر. وتكوّن المجلس التنفيذي المركزي من الشخصيات البارزة أمثال: رفيع أحمد كيدوائي، البروفيسور عبد الباري، شاه محمد زبير، خليق الزمان، سيد محمود، خان عبد الغفار خان، الدكتور محمود عالم وغيرهم.[4]. وكانت الأهداف النبيلة التي حدّدها المؤتمر أمام نفسه هي «*ترويج روح الوطنية وحث المسلمين على إيفاء نصيبهم المتناسب من المشاركة في الكفاح الوطني وتفعيل العلاقات بين الأغلبيّة والأقليّات في المجتمع لتقوم الأغلبيّة برعاية حقوق الأقليّات بروح من الوطنيّة السمحاء*»[5]. وقد صاغت هذه الأهداف والأغراض، لجنة تمّ تشكيلها بتاريخ 27 تموز (يوليو) 1927م وتكوّنت من مولانا آزاد، خليق

---

(1) بومباي كرونيكل، 16 تموز (يوليو) 1929.

(2) المرجع السابق نفسه.

(3) المرجع السابق نفسه، 19 تموز (يوليو) 1929.

(4) أن. أن. ميترا، محرّر، السجلّ الهندي السنوي، مجلد 2، تموز - كانون الأول (يوليو - ديسمبر) 1929، ص 350، بومباي كرونيكل، 29 تموز (يوليو) 1929.

(5) ميترا، محرّر، م. س.، بومباي كرونيكل، المرجع السابق نفسه.

الزمان، محمود عالم وآخرين[1]. واستقبلت رسائل التهنئة من أرجاء الهند المختلفة مع تشكيل مثل هذا الحزب. على سبيل المثال، وردت رسالة تهنئة من أماكن مثل مدراس، بومباي ولاهور[2]. وتمّ اتخاذ قرار بتنظيم أنشطة الحزب القومي الإسلامي على مستوى الولايات[3]. وكان ممثلون لهذا الحزب في أنحاء الهند المختلفة[4].

على الرغم من أن الحزب القومي الإسلامي لم تكن له هويّة مستقلة، وكان يسترشد بأيديولوجيا المؤتمر وبرامجه[5]، إلّا أن جهوده أُسيء تفسيرها حيث قيل بأنها صيغت لتعديل قرارات مؤتمر جميع الأحزاب وإجبار حزب المؤتمر على قبول تمثيل ثلث المسلمين في المجلس التشريعي وفصل السند بلا شروط[6].

كذلك، ثمّة جهد آخر في رئاسة بومباي لتشكيل مؤسّسة سياسية سُمّيت بحزب مؤتمر المسلمين ومقرّه بومباي. ومن الأهداف الرئيسة لهذا الحزب، العمل على تعزيز الوحدة بين الهندوس والمسلمين ومساعدة حزب المؤتمر في الحصول على استقلال البلاد وإقناع المسلمين بالانضمام إليه وتنفيذ برامجه وسياساته[7]. ومن المثير للاهتمام في سياق تشكيل هذا الحزب، أن صحيفة بايونير، والتي كانت معروفة بسياستها الموالية للحكومة البريطانية، رحّبت به قائلة «*إن تشكيل حزب مؤتمر المسلمين في بومباي خطوة يجب إعلانها وتشجيعها*»[8]. واقترحت أيضاً أن مثل هذا التشكيل كان مهمّاً في ضوء التغيّرات المحتملة في الدستور ولتوفير تمثيل موحّد للمجتمع. وأرسل المهاتما غاندي رسالة تهنئة ترحيباً بتشكيل الحزب[9]. أجرى الحزب انتخابات لحاملي

(1) ميترا، محرّر، السجلّ الهندي السنوي، مجلد 2، تموز - كانون الأول (يوليو ـ ديسمبر) 1929، ص 350.

(2) بومباي كرونيكل، 29 تموز (يوليو) 1929.

(3) المرجع السابق نفسه.

(4) التمثيل جاء من أماكن مثل البنغال، بيهار، أوتر براديش، دلهي، البنجاب، إقليم الحدود الشمالي الغربي، بومباي، السند وغوجرات، أوراق لجنة المؤتمر لعموم الهند، رقم الملف 40، 1929، متحف ومكتبة نهرو التذكاري (NMML).

(5) داتا، م. س.، ص 137.

(6) كاورا، م. س.، ص 52.

(7) بومباي كرونيكل، 20 تموز (يوليو) 1929.

(8) حزب مؤتمر المسلمين، «علامة الأوقات»، بيونير، نيودلهي، تمّ إعادة نشره في بومباي كرونكل، في 15 تموز (يوليو) 1929.

(9) «*يسعدني أنكم تشكّلون حزب مؤتمرٍ للمسلمين، وإذا ما تمّ تأييده ودعمه جيّداً ولم يفقد جدّيته الفاعلة، فإنه سيتحوّل إلى صرحٍ لقوّة المؤتمر وستقدّم مؤسّستنا الخدمة الحقيقية للهند بشكلٍ عامّ، والطائفة المسلمة بشكلٍ خاصّ*». بومباي كرونيكل، 29 تموز (يوليو) 1929.

المناصب، وانتُخب اس. اي. بريلوي، رئيس تحرير بومباي كرونيكل، رئيساً للحزب، وعباس اس. طيب جي ومحمد علي نائبين للرئيس، ويوسف جي. ميهيرالي وعابد علي جعفر بهوي أمينين عامين والدكتور مظهر الحق غور أميناً للصندوق. وبهذه الانتخابات طوّر الحزب هيكلاً معيّناً وبدأ العمل في اتجاه جادّ[1]. وكان لدى الحزب طموح عملي، إذ ورد في مقترح دستوره (أيّ الحزب) «*يحكم وينظّم حزب مؤتمر المسلمين فروعاً في بومباي وضواحيها، غوجرات، كرناتكا، مهاراشترا، السند، أحمد آباد، بيلغام، بونا وحيدر آباد*»[2]. وعلى النقيض من تخوّف المهاتما غاندي من أنه «*قد ينام حزب مؤتمر المسلمين*»، فإنه كان دائم اليقظة، ونظّم العديد من الاجتماعات في مناطق مهاراشترا وغوجرات المختلفة. على سبيل المثال، نظّم اجتماعاً في جلغاون، حيث تحدّث العديد من المعنيين حول ضرورة إقدام المسلمين على المشاركة في النضال الجاري من أجل الحريّة. وأشار بعض المتحدثين إلى واقع الإسلام، وأنه لقّن العالم بأسره دروس الحريّة. ولذلك لا يتحمّل المسلمون الهنود عزلة عن المسرح. وأكّدوا على أن وحدة الهندوس والمسلمين حيويّة لازدهار الهند[3]. وعقد الحزب اجتماعاً آخر أيضاً في دهوليا، إلّا أن أيّ اجتماع لم يتمّ عقده في ماليغاون بسبب تفشي مرض الطاعون. وفي وقتٍ سابقٍ عندما كان يخاطب مولوي محمد علي، أحد زعماء الحزب، اجتماعاً عقده حزب مؤتمر المسلمين في بروش، قال «*لا يستطيع المسلمون الأدعاء بأنهم مسلمون حقيقيون، ما دامت الهند تحت ربقة الاستعباد*». وأضاف «*إن النضال من أجل استقلال الهند ليس من واجبهم الوطني فقط، بل هو واجب ديني أيضاً*»[4].

على الرغم من الجهود المبذولة، فإن المناخ السياسي ظلّ متوتراً بسبب عدم الثقة المتبادلة وفقدان التفهّم والتفاهم. لم يكن في الإمكان التوصّل إلى صيغة تقاسم السلطة بطريقة يتمّ فيها استيعاب مصلحة كلّ مجتمع، لأن معظم المسلمين كانوا يخشون أن محاولة الاستحواذ على نسبة معيّنة في هيكل السلطة، ستتعرّض لمواجهة الهندوس. وكان ذلك مثالاً كلاسيكياً على التخوّف المستقبلي الذي كان أساسه حقيقياً جزئيّاً

(1) بومباي كرونيكل، 28 أيلول (سبتمبر) 1929.

(2) المرجع السابق نفسه.

(3) المرجع السابق نفسه.

(4) المرجع السابق نفسه، 23 أيلول (سبتمبر) 1929.

ووهمياً كذلك. على أيّ حال، كان قلق زعماء الطائفتين للاستحواذ على المستقبل السياسي لهم مبنياً على حساب الآخرين. وفي حين كانت هذه القضايا تناقش، ولم يتمّ التوصل بعدُ إلى حلول للقضايا المعقّدة منها، فإن نائب الملك اللورد ايروين أعلن في تشرين الأول (أكتوبر) 1929 أن حكومة جلالة الملك تريد تقدّم الهند إلى حالة الدومنيون[1]. وأعلن في الوقت نفسه بأن مؤتمر مائدة مستديرة لممثلي الحكومة البريطانية في الهند وولايات الهند والأحزاب السياسية البريطانية، سيعقد في لندن من أجل وضع أساس للدستور المستقبلي[2]. وقرّرت دورة المؤتمر في لاهور في كانون الأول (ديسمبر) 1929 أن الاستقلال التامّ سيكون هدفاً للمؤتمر، وأن لجنة المؤتمر لعموم الهند تمّ تخويلها إطلاق حركة عصيان عامّة متى ما ترى ذلك مناسباً.

كانت ردّة الفعل العامّ على الإعلان مشجّعاً في البداية[3]، إلّا أن وفد لاهور المكوّن من المهاتما غاندي، تيج بهادور سبرو وموتي لال نهرو عندما اجتمع مع ايروين بتاريخ 23 كانون الأول (ديسمبر) 1929م لمناقشة القيود، ذكّرهم نائب الملك بخلافاتهم الداخلية التي أنكرها المؤتمر كليّاً[4]. وفي ضوء السنوات المتوتّرة طائفيّاً، ما قبل تقرير لجنة نهرو، والجدل الذي أحيط بالتقرير، فإن الدعوى من المؤتمر كان يعوزها الإقناع. كان المسلمون يتخوّفون من أن هدف «الهندوس» هو تحقيق الهيمنة السياسية[5]، وكان محمد علي جناح يرى أن المشكلة بين الهندوس والمسلمين «مشكلة وطنية» لا يمكن التقدّم نحو الدستور من دون حلّها. حتّى إن سبرو بذل قصارى جهوده للاتصال بالتكتلات السياسية المختلفة للتوصّل إلى حلٍّ لها. وبينما استجاب الجميع لهذه الجهود، رفضت هندو مهاسبها أيّ تعاون[6]. تشجّعت هندو مهاسبها بسبب أن موقف قادة المؤتمر، كانت تعوزه الحماسة في محاولة التوصّل إلى حلّ للقضية[7].

(1) داتا، م. س.، ص 138.

(2) كاورا، م. س.، ص 52.

(3) المرجع السابق نفسه، ص 53.

(4) المرجع السابق نفسه.

(5) المرجع السابق نفسه.

(6) المرجع السابق نفسه، ص 55.

(7) المرجع السابق نفسه.

ولم يتفق العديد من أعضاء المؤتمر المسلمين أيضاً حول القضية، مثل: مختار أحمد الأنصاري، شعيب قريشي وخليق الزمان.

ومن أجل التوصّل إلى حلّ للقضية، عقد سبرو مؤتمراً لجميع الأحزاب في شباط (فبراير) 1930 في نيودلهي، حيث أُصدر بياناً مع تحذيرٍ بأن الجماعات المختلفة لن تكسب شيئاً في حال أخذ كلّ منها طريقه الخاصّ. وقرّر المؤتمر أيضاً أن اجتماعاً تشاورياً سيُعقد في آذار (مارس) من العام نفسه. ووافق من حيث المبدأ على مطالب المسلمين والأقليّات الأخرى بالحفاظ على دينهم وتعليمهم وثقافتهم[1].

وفي أثناء سير هذه الحوادث، كان المهاتما غاندي يستعدّ لإطلاق حركة العصيان المدني، على الرغم من أن مختار أحمد الأنصاري نصح بقوّة بعدم إطلاق الحركة، ما لم يتمّ حلّ معضلة الهندوس والمسلمين. في حين كان المهاتما غاندي يرى أن الخلافات بين الطوائف، لا يمكن حلّها إلّا عندما يُطلَق عمل سياسي شامل بناءً على تفويض من دورة لاهور للمؤتمر من أجل الحصول على «بورنا سَوَراج» (الاستقلال الكامل). ومن أجل التعامل مع هذه المسألة لدى نائب الملك، أعدّ مشروع مذكرة لإرساله إلى جواهر لال نهرو للتعليق عليه. وكان مشبعاً بالانتقادات اللاذعة للحكم الاستعماري وعواقبه. وقد أكد *«أن الحكومة البريطانية لم تحرم الشعب الهندي من حريّته فحسب، بل وُضع أساسها على استغلال الجماهير وتدمير الهند اقتصادياً وسياسياً وثقافياً وروحياً، ولذلك أعتقد أن على الهند أن تقطع صلتها مع بريطانيا وتحقق بورنا سوراج أو الاستقلال الكامل»*[2].

وتحدّث عن تشتّت صناعات القرى والمناورات للتأثير في الجمارك والعملات التي كدّست الأعباء على الفلاحين. كما تحدّث عن نزع السلاح الإجباري، وصرّح: *«إن نظام التعليم قد مزّقنا من أصلنا ثقافياً، وجعلَ يدربنا على أن نضع في أعناقنا الأغلال التي تُقيّدنا»*[3]. ونظراً لذلك كلّه رأى غاندي أن من الجرائم إزاء الإنسان والخالق، الاستسلام لحكم *«يتسبّب بالكارثة المتضاعفة لبلادنا»*[4]. وبالتالي قدّم مذكرة إلى

(1) المرجع السابق نفسه، ص 58.

(2) مسوّدة مذكّرة المهاتما غاندي، أوراق لجنة المؤتمر لعموم الهند، رقم الملف 26، 1930.

(3) المرجع السابق نفسه.

(4) المرجع السابق نفسه.

نائب الملك تتضمّن النقاط الإحدى عشرة الشهيرة[1] من أجل تحرير الهند من العبوديّة الاستعماريّة، كما أنه بدأ بإعداد الأرضيّة لإطلاق حركة العصيان المدني.

كما بدأت بالاستعداد للتحرّك لجنة عمل المؤتمر الجديدة، التي تمّ تشكيلها بعد دورة لاهور للحزب، والتي ضمّت مولانا آزاد مع آخرين. وأقرّت اللجنة في اجتماعها المنعقد في 2 كانون الثاني (يناير) 1930 قرارات عدّة، على رأسها قرار الاحتفال بيوم بورنا سوراج (الاستقلال الكامل)، واختير يوم 26 كانون الثاني (يناير) 1930 موعداً لذلك. وينصّ القرار «*من أجل الوصول برسالة بورنا سوراج إلى القرى النائية في الهند، فإن اللجنة تحدّد يوم 26 كانون الثاني (يناير) 1930 يوماً للاحتفال، وبخاصّة عندما تصدر لجنة العمل الإعلان الذي سيُقرأ في الاجتماع باللغة المحلّية؛ وسيُدعى الأعضاء الحاضرون إلى رفع أيديهم تأييداً للإعلان*»[2].

مع هذه التحضيرات الجارية، بدأ المهاتما غاندي التفكير بطريقة إطلاق الحركة وتوقيتها. ففي 12 آذار (مارس) 1930م قامت مسيرة طويلة، برفقة 78 موالياً للساتياغراها[*] من سابرماتي آشرم إلى داندي، وهي مدينة ساحلية في غوجرات، لنقض قانون الملح. وعلى الرغم من السياسة المعلنة من غاندي وحزب المؤتمر بأن الحركة ستظلّ متمسّكة بطابع اللاعنف في جميع الأحوال، إلّا أن الحكومة لجأت إلى أعمال القمع على نطاق أوسع، وفي هذا السياق كانت حوادث دهارسانا أسوأها. والمكان الثاني الذي شهد أعمال قمع عنيفة، هو الإقليم الحدودي الشمالي الغربي، على الرغم من أن رجال خدائي خدمتغار (تنظيم الخدام في سبيل الله) تحت قيادة خان عبد الغفار خان، كانوا ملتزمين باللاعنف. وكان يوم 25 نيسان (أبريل) 1930م مفارقاً

---

(1) تشتمل هذه النقاط الإحدى عشرة على (1) الحظر التامّ، (2) خفض نسبة التبادل إلى الربع، (3) خفض عائدات الأراضي بنسبة 50%، (4) إلغاء ضريبة الملح، (5) خفض الإنفاق العسكري بنسبة 50% في البداية، (6) خفض الرواتب لأعلى الدرجات والمراتب إلى النصف، (7) التعريفة الوقائيّة على الملابس الأجنبيّة، (8) إقرار مشروع قانون حجز المرور الساحلي، (9) إطلاق سراح جميع المسجونين باستثناء أولئك الذين اتُّهموا بجريمة القتل، (10) إلغاء CID (إدارة التحقيقات الجنائيّة)، (11) إصدار التراخيص لاستخدام الأسلحة الناريّة دفاعاً عن النفس.

(2) ميترا، محرّر، السجلّ الهندي السنوي، مجلد 1، كانون الثاني - حزيران (يناير - يونيو) 1930، ص 333.

(*) ساتياغراها: معناه «الإصرار على الحق» أو «قوّة الحق»، وهي فلسفة تركّز على المقاومة باللاعنف كوسيلة لتحقيق الإصلاح الاجتماعي والسياسي، ابتدعها المهاتما غاندي وطبّقها في جنوب أفريقيا أوّلاً في العام 1906، ثمّ في الهند نفسها ابتداءً من العام 1917 (المترجم).

عندما استخدمت الحكومة فيه قوّتها الغاشمة في مدينة بيشاور، ما أدّى إلى خسائر بشريّة فادحة، واتّخذ المؤتمر إثرها موقفاً صارماً من الحكومة، خصوصاً وأنه لم يرضَ بأيّ توضيح خاصّ منها للحوادث ودواعيها؛ وقرّر تشكيل لجنة بيشاور للاستفسارات برئاسة في. جي. باتيل لمعرفة الظروف والالتباسات التي أدّت إلى وقوع الحوادث في بيشاور وتوابعها. ومن أعضاء هذه اللجنة كان: مولانا آزاد، عبد القادر القصوري، سردار سردول سينغ كافيشار، لالا دوني شاند والدكتور سيد محمود. ولم تتمكّن اللجنة من الحصول على إذن مفوّض الإقليم الحدودي الشمالي الغربي لزيارة بيشاور لتقوم بإجراء التحقيق، فاضطرت إلى اتخاذ ترتيبات بديلة. وقد أُعطيت مهمّة تقديم التقرير ليكون في أقرب فرصة ممكنة[1]. وتمخّضت مساعيها الدؤوبة عن تقديم تقرير إلى لجنة العمل الخاصّة بالمؤتمر فاعتمدته كما هو. ومن أهمّ نتائج التحقيق أن الاستخدام غير الضروري للقوّة في بيشاور، كان محاولة متعمّدة من نائب مفوّض الإقليم الحدودي الشمالي الغربي لفرض الرهبة والرعب في قلوب شعب بيشاور وأذهانه، لأن إطلاق النار لم يقتصر على الأسواق، وإنما تجاوزه إلى الشوارع والشرفات وأماكن أخرى في ضواحي المنطقة. وقد بلغ عدد القتلى حوالى 125 شخصاً[2].

استشار قادة المؤتمر مولانا آزاد لاقتراح أسماء فاعليات إسلامية يمكن لها أن تعمل على ترويج وجهات نظر حزب المؤتمر[3]. وكان مولانا، كما العادة، نشيطاً في حشد التأييد للحركة. وزار كرئيس للمؤتمر[4] ميروت بتاريخ 7 آب (أغسطس) 1930م، حيث نُقل عبر المدينة في موكبٍ خاصّ، وفي النهاية خاطب حشداً من الناس، أكد فيه «*أن البلاد قدّمت تضحيات هائلة، لكنها تحتاج إلى مزيد من التضحيات. وناشد*

(1) المرجع السابق نفسه، ص 437.

(2) المرجع السابق نفسه، ص 451.

(3) برقية من جواهر لال نهرو إلى مولانا آزاد، 27 آذار (مارس) 1930.

(4) كان مولانا آزاد ثالث رؤساء حزب المؤتمر بعد اعتقال البندت موتي لال نهرو وسردار بتيل. مثل هذا الترشيح للرئيس التالي عقب اعتقال الرئيس الحالي، كان جزءاً من القرار الذي اتخذه المؤتمر. وقد قرّر الحزب: «*وفي ضوء الشواغر المحتملة في لجنة العمل الخاصّة بالمؤتمر، سواء أكانت ناشئة عن الإجراءات الحكوميّة أم بسبب الإجراء العادي المتعلّق بحلّ المشكلة، تمّ القرار باتخاذ الإجراءات التالية فحسب: (1) يمكن للرئيس أن يرشّح خليفته ولرئيس تلك الفترة صلاحيّة لملء الشواغر كافة في لجنة العمل بترشيحاته الخاصّة، (2) يحظى أمين الصندوق القائم على العمل بصلاحيّة لترشيح خليفته في حالة الطوارئ المماثلة*».

المسلمين الانضمام إلى الحركة، ليس للنضال من أجل حقوق الطائفة والتمثيل في المجالس هذه المرّة، لأن قضيتهم آمنة في أيدي حزب المؤتمر»[1].

وفي إحدى المناسبات السابقة أيضاً، خاطب مولانا آزاد ولالا دوني شاند وديب ناراين سينغ جمعاً حاشداً في بومباي للغرض عينه، حيث كانوا في المدينة لحضور اجتماع لجنة العمل للمؤتمر المنعقد في 3 آب (أغسطس) 1930؛ و«هنّؤوا» جميعاً سردار بتيل والبندت مدن موهان مالفيا على اعتقالهما. وهنا استُقبل مولانا آزاد بهتافات عالية مؤثّرة عندما قام بمخاطبة حشد من الجموع. ومن خلال حديثه، استنكر استخدام القوّة من طرف الشرطة على جموع من رجال ساتياغراها غير المقاومين في بوري بندر صباح اليوم نفسه. وفي هذا السياق، استنكر جميع محاولات مفاوضات السلام «المزوّرة»، بينما لا تزال تجري أعمال القمع الوحشيّة. وصرّح *«إنّكم لن تتمتعوا بالسلام من خلال المطالبة به، عليكم أن تفوزوا به من خلال التضحية، ويجب أن تكونوا على استعداد لأيّ تضحية لأجل الاستقلال»*[2].

بعد بومباي جاء دور دلهي لتستضيف مولانا أزاد، القائم بأعمال الرئيس في الكونغرس، في لقاء جماهيري عُقد في حديقة قوينز في 6 آب (أغسطس) 1930م، واستقبله الجمهور بالترحاب والتصفيق الهائل؛ وعندما بدأ يتحدّث استُمع له باهتمام بالغ. وتناول الحركة بالتقييم قائلاً: *«إنها قد أحرزت نجاحاً باهراً واقتربت من المرحلة النهائية»*. وأشار إلى أنه *«كان النجاح في تحدّي قانون الملح لا مثيل له حقاً. ولم يتم تحدّي قانون الملح فحسب، بل داسه الناس بأقدامهم... وقد أثبتت فاعليّة مقاطعة الملابس الأجنبية نفسها أيضاً، حين استشعرت إنكلترا تأثيرها الاقتصادي البالغ فيها، حيث مارست سلطاتها رقابة صارمة على كلّ الأخبار الاقتصادية في إنكلترا»*[3]. *«ونيابةً عن لجنة العمل للمؤتمر، هنّأ مولانا آزاد تجّار الملابس الأجنبية على نجاح المقاطعة، ونصحهم بعدم عودتهم إلى تجارتهم السابقة والبقاء صامدين حتّى تحقق الأمّة هدفها»*[4]. وحضّ الحضور على البذل والتضحية من أجل حريّة البلاد. لقد وجّه

---

(1) صحيفة ذي ليدر، 8 آب (أغسطس) 1930، وقد أشار مولانا آزاد إلى أن تقرير لجنة نهرو الذي أثار الاستياء في القطاعات المختلفة لم يعد ملائماً. وناشد الجميع بنبذ خلافاتهم والانضمام إلى كفاح البلاد.

(2) صحيفة ذي ليدر، 6 آب (أغسطس) 1930.

(3) هندوستان تايمز، 8 آب (أغسطس) 1930.

(4) المرجع السابق نفسه.

إليهم نداءاً عاطفياً: «*لا تأتي الحريّة إلّا بالتضحية. وإن كنتم غير مستعدين للبذل من أجلها، فكيف تتوقّعونها، هي التي من أجلها قامت الأمم وضحّت بالغالي والنفيس لأجلها؟ إن تحرير 320 مليون من الناس على حساب بضع أرواح لصفقة رابحة حقاً، فلا ينبغي التذمّر بالتالي من أيّ تضحية*»[1]. واختتم حديثه في شأن العاطفة وإثارتها، قائلاً: «*إن البلاد التي تكون على استعداد للبذل حتّى الموت، لا يمكن لها أن تظلّ في حال استعباد لأيّ دولة أخرى، وبالتأكيد ستنتصر في المعركة*»[2]. وبعد هذا الخطاب غادر مولانا آزاد إلى كلكتا في اليوم نفسه.

كانت هذه الخطب لمولانا آزاد بالتأكيد مصدراً لإزعاج الدوائر الحكومية وقلقها. وكان المسؤولون الرسميون يبحثون عن فرصة لإسكات صوته. وهو ما فعلوه باعتقاله في 21 آب (أغسطس) 1930م تحت بند المادة 117 من قانون العقوبات الهندي، الفقرة 4، الحكم 5 بتهمة إلقاء خطاب في ميروت بتاريخ 7 آب (أغسطس) 1930م[3]. تمّ اعتقاله في كلكتا وأُرسل إلى ميروت بالقطار- دهرادون اكسبرس، وأُجبر على النزول في غره موكتيشوار، ومنها نُقل إلى ميروت عبر شاحنة[4]. أثار اعتقاله انتقادات شديدة ضدّ الحكومة، واندفعت صحف عديدة إلى نشر افتتاحياتها عنه؛ فنشرت صحيفة بارزة كانت تصدر في مدينة الله آباد افتتاحيّة اشتملت على صفحة كاملة، تساءلت فيها عن الحكمة وراء مثل هذا الاعتقال: «*هل كان من الضروري وبداعي الحكم القويّ أن يتمّ اعتقاله؟ للحكومة أن تقول نعم بطبيعة الحال، ولكن كما هو حال العديد من سياقات السلطة الأخرى، لا نستطيع مشاركتها وجهة نظرها حول متطلّبات السلامة العامّة*»[5].

---

(1) المرجع السابق نفسه.

(2) المرجع السابق نفسه.

(3) هندوستان تايمز، 25 آب (أغسطس) 1930، ومن المهمّ الإشارة إلى أن خطاب مولانا آزاد في ميروت لم يكن هجوماً لاذعاً على الحكومة بقدر ما كان في دلهي.

(4) المرجع السابق نفسه، واحتجّ المراسل الصحافي للصحيفة على أن الحكومة لم تبدِ احترامها لزعيم مثل مولانا آزاد بنقله عبر شاحنة بدلاً من سيارة.

(5) صحيفة ذي ليدر، 24 آب (أغسطس) 1930، أبرزت تعليقات العنوان الرئيس للصحيفة أيضاً العديد من أوصاف آزاد. وقد أكدت «*مولانا آزاد يحتل مكانة مرموقة يُحسد عليها بفضل أوصافه من الأمانة والاستقامة، والتحرّر من ضيق الطائفيّة والقوميّة الأصيلة وحب الوطن والحريّة. وهو باحث في العلوم العربيّة والفارسيّة. مولانا أبو الكلام آزاد كان خطيباً فكهاً ولكن قويّاً باللغة الأرديّة يأسر سمع الحضور بسحر بيانه*».

وخلال مسيرتها، مسّت الحركة مشاعر قطاع عريض من الشعب، حيث خاضت تكتلات جديدة من المجتمع في الحياة السياسة الوطنية. على أيّ حال، كان ثمّة اتجاه معاكس لانخفاض مشاركة المسلمين في الحركة[1]. وهناك جماعات عدّة من المسلمين مثل جمعية علماء الهند، تنظيم أحرار من البنجاب، خدائي خدمتغار (خدّام في سبيل الله) من الإقليم الحدودي الشمالي الغربي، والجماعات الإسلامية القوميّة شاركت بحماسة في الحركة[2]. وقد اعترف مولانا آزاد أيضاً بأن كثيراً من المسلمين، وبخاصّة أعضاء جمعية علماء الهند ومسلمي الإقليم الحدودي والآخرين قد شاركوا في الحركة[3]. وأشار إلى أن «*من سخرية الأقدار أن المسلمين الذين يتحدّرون من ينابيع التعليم الحديث، لم ينضمّوا إلى الحركة، في ما أعضاء الجماعات الإسلامية، الذين تعلّموا العلوم العربية وفق المناهج القديمة، قد ألقوا بأنفسهم في الحلبة بكلّ إخلاص*»[4]. وكانت نسبة مشاركة المسلمين في حركة العصيان المدني، مثاراً للفضول، حتّى بين الصحافيين. فرداً على رسالة من أمين عام جمعية الصحافيين الهنود ـ كلكتا، صرّح البندت جواهر لال نهرو: «*أنا آسف لأنني لم أتمكّن من موافاتكم بعدد المسلمين الذين أُدخلوا السجون، والعدد 12,000 الذي ذكره زميلي سيد محمود ذات مرّة، هو تقدير تقريبي. ونحاول الآن الحصول على معلومات دقيقة حول تعدادهم قدر الإمكان، وهو ما سيُدرج في التقرير السنوي لدينا*»[5]. وكان الباندت جواهر لال نهرو واعياً بإشارته إلى أن جمع مثل هذه الأرقام سيكون أمراً صعباً، «*ولكن لا يمكن لنا الحصول على تعداد دقيق لأفراد الطوائف المختلفة، لأن سجلاتنا لا تُصنَّف من هذه الناحية*»[6]. وعلى الرغم من مثل هذه التصريحات من طرف جواهر لال نهرو،

---

(1) سركار، م. س.، ص 290.

(2) داتا، م. س.، ص 138.

(3) ترأس مولانا آزاد دورة لجمعية علماء الهند عقدت في كراتشي بتاريخ 1 نيسان (أبريل) 1931. «*أعرب مولانا آزاد عن تقديره للدور الذي قام به المسلمون بعامّة، وجمعية علماء الهند بخاصّة، خلال كفاح العام السابق، كما أشار إلى دور المسلمين في الإقليم الحدودي*»، ميترا، محرّر، السجلّ الهندي السنوي، مجلد 1، كانون الثاني- حزيران (يناير- يونيو) 1931، ص 292.

(4) المرجع السابق نفسه.

(5) ردّ جواهر لال نهرو على رسالة الأمين العام لجمعية الصحافيين الهنود، كلكتا، 14 تموز (يوليو) 1931، أوراق لجنة المؤتمر لعموم الهند، رقم الملف G-1، 1931، متحف ومكتبة نهرو التذكاري (NMML).

(6) المرجع السابق نفسه.

لاحظ المؤتمر مشاركة مسلمين كثر في الحركة بتوجيه الشكر والتقدير إليهم. فقد أبدت لجنة العمل للمؤتمر ملاحظتها الخاصّة حول مشاركة المسلمين في الحركة من خلال اجتماعها الذي عقدته في الفترة 6ـ7 حزيران (يونيو) 1930م برئاسة موتي لال نهرو، وأصدرت قراراً بهذا الخصوص معربةً عن ارتياحها. ونصّ القرار: «*تسجّل اللجنة فائق تقديرها، على وجه الخصوص، للموقف الشجاع الذي اتخذه المسلمون في الإقليم الحدودي الشمالي الغربي والبنجاب وبومباي من حركة ساتياغراها الحاليّة التي أطلقها المؤتمر*»[1]. وأعدّت لجنة المؤتمر الإقليمي في بومباي تقريراً ردّاً على تعميم المؤتمر بشأن رغبته في المعرفة من لجانه الإقليمية عن عدد الضحايا في عقب الأعمال القمعية للشرطة ضدّ المشاركين في الحركة. ضمّ تقرير اللجنة أسماء عدّة مثل عبد القادر داود، عضو تنظيم المتطوّعين المسلمين للحريّة، الذي قتل خلال إطلاق النار في بهيندي بازار. كما قتلت في الحادثة نفسها امرأة من طائفة خوجا المسلمة، وتُدعى فاطمة باي؛ ثمّ كان داود مونشي من ولاية سانكلي، الذي لم يكن متطوّعاً في المؤتمر، وقد تعرّض للاعتداء الشديد وتوفي متأثراً بجروحه في مستشفى كونغرس بتاريخ 17 تموز (يوليو) 1930م. ومحمد أيوب الذي سجن، وبعد الإفراج عنه، توفي على الفور، وتبيّن أن سبب الوفاة كان الضرب المبرّح الذي كسّر جسده تكسيراً. وتوفي نظام الدين، من نشطاء جمعية علماء الهند بتاريخ 18 كانون الأول (ديسمبر) 1930م نتيجة الضرب العنيف الذي تعرّض له على أيدي الشرطة[2].

بهذه المشاركة من قطاعات المجتمع المختلفة، مثّلت حركة العصيان المدني بالتأكيد تجربة سياسية جديدة. ولكن الحركة العامّة بهذا الحجم، كانت تتّجه صوب التبدّد، ذلك أن كثيراً من القلق قد أثير بين أوساط رجال الأعمال والدوائر الحكومية المختلفة. وكان تيج بهادور سبرو وام. آر. جاياكار يعملان لبعض الوقت على تقريب وجهات النظر بين المؤتمر والحكومة. وأخيراً تكلّلت جهودهما بالنجاح في 26 كانون الثاني (يناير) 1931 عندما أفرج عن المهاتما غاندي وأعضاء لجنة العمل من السجن[3].

(1) ميترا، محرّر، السجلّ الهندي السنوي، مجلد 1، كانون الثاني - حزيران (يناير - يونيو) 1930، ص 441.

(2) كانت هذه الأسماء خارج القائمة التي ضمّت ثلاثة وعشرين قتيلاً خلال الحركة، أوراق لجنة المؤتمر لعموم الهند، رقم الملف 1931 ،G1(i)، متحف ومكتبة نهرو التذكاري (NMML).

(3) جوديث ام. براون، غاندي والعصيان المدني: المهاتما في السياسة الهنديّة 1928ـ1934، مطبعة جامعة كامبريدج، كامبريدج، 1977، ص 174.

لقد جرت مفاوضات مكثّفة، وأخيراً تمّ التوقيع على ميثاق غاندي - ايروين بتاريخ 5 آذار (مارس) 1931، وبموجبه وافق المؤتمر على وقف حركة العصيان المدني، في حين وافقت الحكومة على إطلاق سراح السجناء، ورفع المراسيم والإشعارات التي نصّت على عدم شرعيّة المنظّمات بموجب قانون التعديل الجنائي، واستعادة الممتلكات المصادرة، إذا لم يتمّ بيعها لأطراف ثالثة. واتفق المؤتمر على عدم المضي قدماً في مقاطعة البضائع البريطانية، ولكن سيجري الاعتصام السلمي[1]. ومكّن ذلك غاندي من حضور مؤتمر المائدة المستديرة الثاني، حيث طالب، وبقوّة، بحكومة مسؤولة في المركز، وكذلك في الأقاليم بتنفيذٍ فوري. على أيّ حال، لقد عاد إلى الهند خالي الوفاض في نهاية العام 1930. وكان المناخ السياسي مؤاتياً لإمكانات إطلاق مرحلة أخرى من حركة العصيان المدني التي بدأت فعلاً في 4 كانون الثاني (يناير) 1931. وهذه المرّة انتهجت الحكومة سياسة قمع الحركة بالحديد والنار من خلال إصدار مراسيم قمعيّة واعتقالات جماعيّة، ومنها اعتقال رئيس المؤتمر. وقد تمّ اتخاذ القرار بالفعل، بأن رئيس المؤتمر يرشّح رئيساً بالوكالة بعد اعتقال الرئيس في ذلك الوقت. أتيحت الفرصة لمولانا آزاد للعمل كرئيس بالوكالة، وبالتالي كان مستعدّاً لمواجهة أسوأ العواقب. فقد اعتقل بتاريخ 12 آذار (مارس) 1932م بموجب قانون سلطة الطوارئ. (نُظّم في ذلك اليوم بالفعل احتجاجاً على اعتقال مولوي كفايت الله، قائد جمعية علماء الهند) وعندما انتشر خبر اعتقال مولانا أبو الكلام آزاد، أغلقت المحال التي كانت مفتوحة حتّى الآن احتجاجاً على ذلك[2]. أُدخل آزاد سجن المقاطعة، وخلفته سروجني نايدو كرئيسة سادسة للمؤتمر، وبعد أن أمضى حوالى الشهرين، أُفرج عنه بتاريخ 11 أيار (مايو) 1932 من سجن مقاطعة دلهي؛ وبعد ذلك مباشرةً، تمّ تسليمه بلاغ اعتقال من جديد[3].

وبينما كانت مفاوضات المائدة المستديرة جارية، أعلن رئيس الوزراء البريطاني ماكدونالد عن الحصحصة الطائفيّة بتاريخ 16 آب (أغسطس) 1932م والتي أقرّت معظم مطالب المسلمين. إضافةً إلى دوائر الناخبين المنفصلة للطبقات المضطهدة والمتخلّفة، فإنها سمحت بحجز 89 مقعداً للمسلمين في البنجاب، حيث تتكثّف أغلبيّة الطبقات

(1) المرجع السابق نفسه، ص 186.

(2) هندوستان تايمز، 14 آذار (مارس) 1932.

(3) المرجع السابق نفسه، 12 أيار (مايو) 1932.

الإسلامية. وفي البنغال تمّ تخصيص 119 مقعداً للمسلمين، ما شكّل أغلبية المقاعد الخاصّة للهنود. وضمّنت أيضاً ترجيحاً كبيراً للأوروبيين حتّى يتمكّنوا من حفظ التوازن بين الطائفتين[1]. استقبل الهندوس إعلان «الجائزة الطائفيّة» بشعور من عدم الارتياح، وكان هناك شعور بأنهم حرموا من حقوق الأقليّات حيثما كانوا يستحقونها[2].

لم يتفق مولانا آزاد شخصياً مع الحصحصة الطائفيّة، وزاده استياءً إخفاق الجهود التي بذلها بغية الوصول إلى تسوية للمطالب الطائفيّة[3]. وبالقدر نفسه، كان يهتم بتسوية مشكلة الأقليّات بالتشاور مع الآخرين. وكان آزاد جزءاً من المساعي التي بذلها رجال مثل مدن موهان مالافيا، سيد محمود وشوكت علي. ولهذا الغرض عُقد اجتماع للمؤتمر الإسلامي مع جميع الأحزاب بتاريخ 16 تشرين الأول (أكتوبر) 1932 في لكناو، بهدف التوصّل إلى حلول للقضايا المتعلقة بالترتيبات الدستوريّة، والتي قد تتضمّن حصول كلّ طائفة على ما تتصوّره أنه حق لها. وتمحورت المناقشة في المؤتمر على الأربع عشرة نقطة لمحمد علي جناح. وأدرج المؤتمر المسؤوليات المتعلّقة بالأقاليم على أساس الأولوية، وترجيح الحقوق على غرار جائزة رئيس الوزراء (جائزة ماكدونالد). وبناءً على اقتراح من القائد القومي موهان مالفيا، تمّ اتخاذ قرار بتشكيل لجنة للتفاوض مع الهندوس والآخرين[4]. وفي ضوء هذا الاقتراح، تمّ تشكيل لجنة تكوّنت من رجال من أمثال: مولانا شوكت علي، مولانا أبو الكلام آزاد، والنواب: محمد اسماعيل، ظفر علي خان، شودهري خليق الزمان وغيرهم. وعُقد مؤتمر الوحدة في مدينة الله آباد بتاريخ 3 تشرين الثاني (نوفمبر) 1932م بناءً على مبادرة من موهان مالفيا[5]، وجرت مداولاته حتّى 17 تشرين الثاني (نوفمبر) 1932 ولم تعارض اللجنة مبدأ التنازلات للمسلمين في الحصة الطائفيّة، ولكن قبلت اقتراح فصل السند ببعض الشروط مثل

---

(1) كاورا، م. س.، ص 86.

(2) المرجع السابق نفسه.

(3) ضياء الحسن الفاروقي، مولانا أبو الكلام آزاد: نحو الاستقلال، بي. آر. بيليكيشن كوربوريشن، دلهي، 1997، ص 148.

(4) ميترا، محرّر، السجلّ الهندي السنوي، مجلد 2، كانون الثاني - حزيران (يناير ـ يونيو) 1930، ص 441.

(5) شكّل مؤتمر الوحدة أيضاً لجنة تكوّنت من مهاراجا دربهنغا، جي. ان. باسو، رامانند شاترجي، أبو الكلام آزاد، شوكت علي، ظفر علي، راجا سالمبور، سردار سُندر سينغ، سردار أوجل سينغ، البندت مدن موهان مالافيا، الدكتور ديسوزا وسي. راغاوشاريار وآخرين للتعامل مع القضايا التي تحتاج إلى الاهتمام. المرجع السابق نفسه، ص 295.

الضمانات للأقليّات المماثلة لتلك التي تمّ الاتفاق عليها في الأقاليم الأخرى[1]. على أيّ حال، ثمّة انتقادات برزت على هذا المؤتمر كان بعضها محقاً وبعضها الآخر مبالغاً فيه[2]. ونتيجة للجهود التي بُذلت في المؤتمر المذكور، عُقد مؤتمر إسلامي لجميع الأحزاب في مدينة الله آباد في الفترة 10ـ12 كانون الأول (ديسمبر) 1932 للنظر في المقترحات التي تمخّضت عن مؤتمر الوحدة. أعرب فيه السير ذو الفقار علي خان، الذي ترأس المؤتمر، عن أمله بأن مؤتمر الوحدة سينظر في النقاط الأربع عشرة لمحمد علي جناح[3].

وعلى خلفيّة هذه التطوّرات، عقد مؤتمر الوحدة دورته الثانية في مدينة الله آباد بتاريخ 16 كانون الأول (ديسمبر) 1932م، تبعتها دورة أخرى في الفترة 23ـ24 كانون الأول (ديسمبر) 1932م. وبعد مفاوضات مكثّفة، تمّ التوصّل إلى اتفاق على حلّ العديد من القضايا ذات الأهميّة الدستوريّة. ونصّ الاتفاق: «*وعليه يطالب المؤتمر بأن السيطرة على حكومة الهند، دونما استثناء: الدفاع، الشؤون الخارجية والمالية، يجب نقلها إلى خيار الشعب الهندي، ولمدّة قصيرة يحدّدها النظام الأساسي، لأنه قد يبدو ذلك ضرورياً لمصلحة البلاد. أمّا الحكومات في الأقاليم، فيجب أن تكون مستقلة، وتتحمّل مسؤولية كاملة أمام السلطة التشريعيّة*»[4].

تضمّن الاتفاق نقاطاً أخرى مثل المساواة بين جميع المواطنين في القانون، وحماية الحياة والحريّة، حريّة الضمير، حقوق الأقليّات في إنشاء مؤسّساتهم الاجتماعية

---

(1) نصّ الاتفاق الذي توصّلت إليه لجنة مؤتمر الوحدة، 18 تشرين الثاني (نوفمبر) 1932، أوراق ام. اس. آني، كما نوقش وتمّ توضيحه في أوما كاورا، م. س.، ص 90.

(2) نقلت صحيفة ذي ليدر الصادرة من الله آباد بياناً لأحد الزعماء، لم يمدح المؤتمر: «*الهدف الأساسي أمام القادة الهندوس الذين شاركوا في المفاوضات، كان المطالبة بدوائر الناخبين المشتركة، ولكن الثمن الذي دُفع بحسب اتفاق الهندوس على شرعيّة أغلبيّة المسلمين في البنجاب والبنغال، حيث تصل نسبتهم إلى 32%، وإعطاء التمثيل للمسلمين في المجلس التشريعي المركزي وقبول فصل السند، كان الثمن باهظاً للحصول على دوائر الناخبين المشتركة*». وكان هناك تعليق آخر عن الدور الذي قام به العديد من قادة المؤتمر في مؤتمر الوحدة. فقد قيل «*مثل هذه الموالاة للمسلمين من الهندوس في المؤتمر كانت نتيجة بديهية لرغبتهم الشديدة في تحقيق الوحدة بأيّ ثمن، ولذلك فإنهم كانوا يلتمسون من الهندوس مراراً وتكراراً تقديم «التضحية العظيمة» متى وصلت أيّ مشكلة إلى طريق مسدود*»، ميترا، محرّر، السجلّ الهندي السنوي، مجلد 2، تموز - كانون الأول (يوليو ـ ديسمبر) 1932، ص ص 295ـ296.

(3) ميترا، محرّر، السجلّ الهندي السنوي، مجلد 2، تموز - كانون الأول (يوليو ـ ديسمبر) 1932، ص 302.

(4) المرجع السابق نفسه، ص 310.

والثقافية والدينية والتعليمية. أمّا في ما يتعلق باللغات، فإن الاتفاق نصّ على أن *«تكون الهندوستانيّة (اللغة الجامعة للأرديّة والهنديّة) لغة الحكومة المركزية، مع حرّية استخدام الأحرف الهندية أو الأرديّة كنصوص عادية، ويسمح باستخدام اللغة الإنكليزية. وفي الأقاليم، فإن اللغة الإقليمية تكون لغة رسميّة، مع حرّية استخدام الهندوستانيّة أو الإنكليزيّة»*[1]. قدّم مولانا آزاد هذا الاتفاق، وألقى خطاباً طويلاً لإبراز أهميّته في ظلّ الظروف الراهنة من التطوّرات السياسية، وأبدى أمله *«بأن الاتفاق الذي تمّ التوصّل إليه ستقبله جميع المنظمات، لأن الجهود بُذلت لقبول مطالب جميع الطوائف»*[2]. وقدّم سيد محمود ـ مهراجا ألور، وغيره الشكر الجزيل على الجهود التي بُذلت في مؤتمر الوحدة، للبندت موهان مالفيا ومولانا آزاد.

تمخّضت هذه الجهود عن تسوية للخلاف الذي نشأ نتيجة للحصحصة الطائفيّة التي لم تؤتِ ثمارها. وظلّت الأطراف المتنافسة مصرّة على نهجها في ما يتعلق بالحصحصة. وكان ذلك واضحاً في البنغال، حيث عقدت سلسلة من الاجتماعات لتقديم المطالبات والمطالبات المضادّة. وفي اجتماع عقده المسلمون في كلكتا بتاريخ 3 أيلول (سبتمبر) 1933 صدر بيان ضدّ أيّ محاولة لإعادة «فتح الجائزة»، لأن ذلك سيُعتبر خلافاً للحكمة والتعقّل ويكون محفوفاً بالمخاطر على الطائفة المسلمة وعلى البلاد كلّها[3]. واتخذ الاجتماع نفسه قراراً يحذّر من *«أن أيّ محاولة أخرى لتغيير الجائزة، ستؤدّي إلى إثارة السخط والاستياء بين مسلمي البنغال»*[4]. وفي اجتماعٍ آخرٍ عقده بعض المسلمين في قاعة هاورا تاون في كلكتا بتاريخ 2 تشرين الأول (أكتوبر) 1933 صدر قرار ينصّ على *«أن الجائزة قلّلت بالفعل من وضع الأغلبيّة المسلمة في البنغال إلى أقليّة قانونية، فضلاً عن أن مشاركة الممثلين المسلمين في المناقشة الدستوريّة كانت بناء على ضمان واضح بأن الحصحصة الطائفيّة هي نهائيّة»*[5].

هذه التصريحات من مسلمي البنغال جوبهت بالاعتراض. ففي اجتماع حضره عدد كبير من الهندوس في قاعة البرت في مدينة كلكتا بتاريخ 25 تشرين الأول (أكتوبر)

(1) المرجع السابق نفسه.

(2) المرجع السابق نفسه، ص 314.

(3) المرجع السابق نفسه، 1933، ص 9.

(4) المرجع السابق نفسه.

(5) المرجع السابق نفسه، ص 11.

1933م شجبوا الحصحصة الطائفيّة بشدّة. وشجبوا أيضاً معاهدة بونا التي أبرمت بين المهاتما غاندي وبي. آر. أمبيدكر. وقد انتقد بهاي برمانند رئيس هندو مهاسبها الجائزة المذكورة بشكل لاذع، حيث كان يعتقد أنها ساومت على مصالح الهندوس[1].

واستمرت المشاحنات على الحصحصة الطائفيّة، بينما تقوّضت حركة العصيان المدني إلى حدٍّ كبيرٍ، بسبب السياسة القمعيّة من طرف البريطانيين. وبالتالي قرّر المهاتما غاندي سحب الحركة، وأصدر بياناً بهذا الصدد بتاريخ 7 نيسان (أبريل) 1934م[2]. وحتّى بعد سحب الحركة، فإن قضية الجائزة الطائفيّة ظلّت متباطئة. لم يتمكّن المؤتمر من اتخاذ رأي مقبول من الجميع. وأخيراً في اجتماعٍ للجنة العمل، التي كان آزاد عضواً فيها، عقد في الفترة 17ـ18 حزيران (يونيو) 1934م، أعلن حزب المؤتمر: «*يدّعي المؤتمر تمثيل جميع الطوائف التي تشكّل الأمّة الهندية بالتساوي، وبالتالي لا يمكن أن يقبل بالحصحصة الطائفيّة، نظراً للانقسام في الرأي، ولا أن يرفضها، طالما هذا الانقسام قائم*»[3]. واتخذت لجنة العمل للمؤتمر مثل هذا الموقف، بسبب الهجوم المكثف، ليس من خصوم المؤتمر فحسب، وإنّما من العديد من أعضاء المؤتمر أنفسهم؛ فقد وُجّهت رسالة بطريقة تهكميّة إلى نهرو «*إنه بمنزلة القبول السلبي بدلاً من الرفض النشط*»[4]. وأكدت «*إذا ما أعلن المؤتمر عن كونه معارضاً للحصحصة الطائفيّة، فإنه لن يخسر شيئاً، ولكن على النقيض من ذلك، سوف يكسب كثيراً، لأنه بتنقية نفسه من عناصر الضعف يصبح قويّاً، ولا يعتمد بالتالي على ولاء زائف لأولئك الذين يكذبون في مبدأ القوميّة الهندية الموحّدة على الأقلّ*»[5].

ويمكن اعتبار ذلك بمنزلة رأي فردي لعضو من أعضاء المؤتمر. على أيّ حال، ثمّة استجابة ذات مسؤولية أكبر تجاه هذه القضية من جهات أخرى. لقد تمّ تشكيل منظمات فيها حملة مناصب منتخبين خصوصاً لغرض معارضة الحصحصة الطائفية. كان مقرّ إحداها بومباي، وتُعرف باسم مؤتمر معارضة الجائزة الطائفية لعموم الهند ورئيسها

(1) المرجع السابق نفسه، ص 16.

(2) المرجع السابق نفسه، مجلد 1، كانون الثاني ـ حزيران (يناير ـ يونيو) 1934، ص 263.

(3) المرجع السابق نفسه، ص 300.

(4) رسالة الدكتور شادي رام شرما (عضو لجنة العمل للمؤتمر في مدينة هوشيار بور) إلى البندت نهرو، نيودلهي، أوراق لجنة المؤتمر لعموم الهند، رقم الملف G_24/1934، متحف ومكتبة نهرو التذكاري (NMML).

(5) المرجع السابق نفسه.

راماننْد شاترجي، محرّر مودرن ريويو، ونائب رئيسها ان. سي. كيلسكر، وأصدر المؤتمر قراراً ضدّ قرار لجنة عمل المؤتمر[1]. جديرٌ بالذكر أن المعارضة لقرار لجنة عمل المؤتمر كانت أكثر صخباً في البنغال[2]. وكانت القضايا ذات المسؤوليات الكبيرة حول العلاقات البينيّة للطوائف تتراكم أمام المؤتمر. ومن التحديات الرئيسة أمامه، كيف يمكن المضيّ قدماً في إطلاق البرامج والشروع في السياسات التي تجمع شمل الجميع.

وفي عقب سحب حركة العصيان المدني مباشرةً، رُفع الحظر المفروض على المؤتمر، ومع ذلك لم يكن هناك مجال فسيح لإطلاق أيّ حملة سياسية. لذلك قرّرت لجنة عمل المؤتمر التركيز على الأنشطة البنّاءة، مثل إنتاج القادي[*] وإزالة لعنة التمييز ضدّ المنبوذين في المجتمع الهندي، وتعزيز الوحدة بين الطوائف وقضايا أخرى مماثلة[3].

في الوقت نفسه، قدّمت لجنة سايمون تقريرها. تزامن ذلك مع رزمة وجهات نظر أخرى في سياق ثلاثة مؤتمرات لـ«المائدة المستديرة»، ما وفّر العناصر اللازمة التي دفعت لجنة الاختيار المشتركة للبرلمان البريطاني للعمل على الترتيبات الدستوريّة للهند. وتمخّض ذلك عن صدور قانون حكومة الهند 1935م الذي رسم صورة دولة فيدراليّة مع حكومة مسؤولة في الأقاليم، ووفّر للأقليّات التمثيل والضمانات الطائفيّة. وعلى الرغم من انتقاد المؤتمر والعصبة الإسلامية للقانون على حدّ سواء، اتفقا في نهاية المطاف على العمل به. وبات هذا القرار تاريخياً وخطوة رئيسة إلى الأمام في ما يتعلق بالتطوّر تجاه الدستور، من شأنها أن تتمخّض عن نتائج مثمرة وبعيدة المدى في العلاقات البينيّة للطوائف والتقدّم الوطني.

---

(1) قرار مؤتمر معارضة الجائزة الطائفيّة لعموم الهند، بومباي، 27 تشرين الأول (أكتوبر) 1934، أوراق لجنة المؤتمر لعموم الهند، رقم الملف G_24/1934، متحف ومكتبة نهرو التذكاري (NMML). وقد نصّ القرار: «*يستنكر هذا المؤتمر بشدّة موقف لجنة العمل للمؤتمر الذي يمكن اعتباره بوصفه قبولاً عملياً لذلك القرار، وهو التحوّل، وللأسف، عن مبادئ القوميّة التي ظلّت حتى الآن أكثر الاستحقاقات افتخاراً للمؤتمر تجاه الدعم للأمّة...*». وقرّر المؤتمر أيضاً تشكيل رابطة معارضة للقرار الطائفي لعموم الهند وإطلاق حملة مستمرة ضدّه (الجائزة الطائفيّة).

(2) أورد حزب المؤتمر الوطني فرع البنغال في كتابه المؤرّخ في 6 آب (أغسطس) 1934 تفاصيل عن أعضاء المؤتمر المعارضين لقرار لجنة العمل للمؤتمر في أماكن مثل جيسور، كلكتا، بابنا، بيربهوم، بردوان والمقاطعة الجبليّة بوغرا. والتعابير العامّة للقرارات التي تمّ اتخاذها في هذه الأماكن تشير إلى أن قرار لجنة العمل للمؤتمر هو «*الاستسلام عمليّاً للطائفيّة ويذهب ضدّ المصلحة العامّة للأمّة*». وقد اتّخذت بونا سرواجانيك سبها أيضاً قراراً وصف الجائزة بأنها «*مخالفة لمصلحة الأمّة*»، 1934، أوراق لجنة المؤتمر لعموم الهند، رقم الملف G_24/1934، متحف ومكتبة نهرو التذكاري (NMML).

(*) القادي ويُلفظ خادي، هو مصطلح من ناحية النسج، أيّ القماش المنسوج يدوياً في المقام الأول من القطن (المترجم).

(3) ميترا، محرّر، السجلّ الهندي السنوي، مجلد 2، تموز ـ كانون الأول (يوليو - ديسمبر) 1934، ص 298.

الفصل الرابع

رؤية شراكة السلطة والهويّة الثقافيّة (1935 ـ 1940)

مثّلت فترة منتصف الثلاثينيّات من القرن العشرين اختباراً حقيقياً لقيادة مولانا آزاد. ففي أواخر العشرينيّات وأوائل الثلاثينيّات من القرن العشرين، اختار الرجل لنفسه مهمّة المشاركة الفعّالة في النضال ضدّ الطائفيّة المتنامية التي كانت تعمل على تحطيم القوميّة الهنديّة العلمانيّة. وكانت نتيجة تقديم التمثيل الطائفي على أساس «الحصحصة الطائفيّة» في العام 1932 هي من الأمور التي يجب تقييمها. لم يكن التوصّل إلى تعاون بين حزب المؤتمر والتكتّلات السياسية للمسلمين، بما فيها العصبة الإسلامية أمراً مؤكداً، بل كان الأمر المؤكّد هو ضرورة بذل الجهود الجادّة، وعلى أوسع نطاق، للقضاء على عزل المسلمين عن المؤتمر. كيف وماذا يعمل المؤتمر لإثبات ما يدّعيه بأنه يمثل جميع الهنود؟.. سؤال فرض نفسه، ولا شكّ، على حزب المؤتمر.

سلّط أبو الكلام آزاد، مثل العديد من القادة الآخرين في المؤتمر، الضوء على هذه القضايا. وبعد وفاة مختار أحمد الأنصاري في العام 1936م، حقّقت مكانته في حزب المؤتمر أعلى مستوياتها، فكان يُستشار في القضايا المهمّة، وبخاصّة تلك التي كانت تتعلّق بالمسلمين. كان مولانا آزاد على علم بدوره الجديد في الحزب، إلّا أن المهمّة المسندة إليه، كانت من التحدّيات الكبيرة. لقد أضحى قطاع عريض من المسلمين على مسافة ما من المؤتمر، وبالتالي فقد كان آزاد بحاجة إلى العمل الجادّ لإعادتهم إلى حظيرة الحزب. كان عليه أن يذهب إلى أبعد من إطار العالم الإيديولوجي، مثل القوميّة الهنديّة المشتركة التي قد عمل كثيراً من أجلها في السنوات السابقة. وكان مصدر قلقه الكبير في هذا الوقت، التأكّد من طمأنة المسلمين بأن المؤتمر يرغب في تقاسم السلطة معهم بأيّ وسيلة. وفي الوقت نفسه، تمنّى أن يكون المؤتمر أكثر حساسيّة تجاه قضايا الثقافة واللغة الأرديّة، ويعطي القدر الأكبر من الاهتمام لهويّة المسلمين.

نحاول في هذا الفصل دراسة موقف مولانا آزاد من المؤتمر واهتمامه بضمان بقاء المسلمين في الحركة الوطنيّة، بخاصّة برعاية حزب المؤتمر، مع حرصه على إدماجهم في هيكل السلطة. ومن ضمن محاولاته في هذا الصدد، تلقى آزاد تعاون بعض زملائه في الحزب، ولكن كان ثمّة مَن لم يؤيّد أفكاره أيضاً. في أثناء تلك المداولات والأعمال، جرت محاولات عدّة لإصلاح الوضع السياسي الطائفي الفاسد، لكنّها، مع الأسف، باءت بالإخفاق وتوقفت في منتصف الطريق. وبحلول منتصف الثلاثينيّات من القرن العشرين، تعزّزت القاعدة الثقافيّة لحزب المؤتمر إلى حدٍّ كبيرٍ. ولم يعد المؤتمر مجرّد حزب يقتصر عل المناطق الحضريّة، لأنه تمكّن من تحقيق التقدّم في عمق المناطق الريفيّة، ما نتج عن عقليّة عجيبة هنا: متطرّفة سياسياً من جهة، ومتّجهة إلى الخلف اجتماعياً من جهة ثانية[1]... علاوة على حساسية محدودة تجاه الاهتمامات الثقافيّة للطوائف الدينية الأخرى وتصوّراتها بشأن الهويّة.

الغبار الذي رفعته «الحصحصة الطائفيّة» في العام 1932م لم يكد يهبط إلى الأرض، حتّى أقرّ مجلس العموم مشروع قانون الهند في حزيران (يونيو) 1935م والذي حظيَ بالاعتماد الملكي في آب (أغسطس) 1935م، وهكذا أصبح قانون الحكومة الهندية للعام 1935م ساري المفعول. ومن المؤكد أن ذلك كان متقدّماً على جميع الترتيبات الدستوريّة السابقة. ووفّر التسهيلات لوحدتين اثنتين: إحداهما الهند البريطانية، والأخرى الاتحاد لعموم الهند للأقاليم الهندية البريطانية والولايات الهندية[2].

شجبت جميع أصحاب الرأي السياسي قانون العام 1935، وندّد حزب المؤتمر بإعطاء «الضمانات» على حساب إلغاء الحكومة المسؤولة[3]، وطالب بضرورة انضمام الهنود إلى بناء الدستور من خلال لجنة دستوريّة تُشكّل على أساس الاقتراع العمومي الدولي[4]. وشجبت العصبة الإسلامية لعموم الهند أيضاً هذا القانون، لأنها اعتبرت

(1) بي. بي. ميشرا، توحيد وتقسيم الهند، مطبعة جامعة أوكسفورد، دلهي، 1990، ص 319.

(2) المرجع السابق نفسه، ص 325. لمزيد من التفاصيل بشأن أحكام هذا القانون وتعليقاتها راجع سوميت سركار، الهند الحديثة 1885 - 1947، ماكميلان، دلهي، 1983، ص ص 336 ـ 337.

(3) اس. آر. ميهروترا، المؤتمر وتقسيم الهند، سي. اتش. فيليبس وام. دي. واينورايت، محرّران، تقسيم الهند: السياسات ووجهات النظر 1935 - 1947، جورج آلين ويونوين، لندن، 1970، ص 189.

(4) المرجع السابق نفسه.

الجزء الفيدرالي من القانون هو الأكثر إثارة لردّات الفعل[1]. وكانت ثمّة مخاوف بأن هيكل الفيدرالية، وكونه وحدوياً للغاية، سيصبح أكثر عرضة لمخاطر هيمنة الأغلبيّة الهندوسيّة[2]. وعلى الرغم من أن حزب المؤتمر والعصبة الإسلامية، وهما من اللاعبين الرئيسين، قد ندّدا بالقانون، إلّا أنهما اتفقا في نهاية المطاف على خوض انتخابات مجالس الأقاليم، التي ربما تساعدهما في إبلاغ رسالتهما السياسية إلى الناخبين[3]. وعلى الرغم من قرار كلا الحزبين خوض الانتخابات، إلّا أنهما لم يحظيا بالتكافؤ، من حيث القوّة الخاصّة بهما في القاعدة الاجتماعية. بينما برز المؤتمر بوصفه قوّة هائلة يُحسب لها حساب على مستوى الهند كلّها، فإن ادّعاءات العصبة الإسلامية لم يتمّ اختبارها، حيث إنها لم تطلق أيّ حركة تتلائم مع اسمها وتتمكّن من تعبئة الجماهير، فضلاً عن أن بعض القادة المسلمين في الأقاليم ذات الأغلبيّة المسلمة، وكذلك في بعض الأقاليم ذات الأقليّة المسلمة، كانوا يتمتعون بدعم اجتماعي أكبر من دعم العصبة الإسلامية. وأبرزهم سكندر حياة خان وخضر حياة خان في البنجاب، وفضل الحق من حزب كريشك بوجا في البنغال، وخان عبد الغفار خان في الإقليم الحدودي الشمالي الغربي والله بخش في السند. وكذلك، حظيَ الحزب الإسلامي المستقلّ في بيهار بقيادة مولوي سجاد بالدعم الاجتماعي على أوسع نطاق. ولذلك كان من المرجّح أن يكون الاختبار الحقيقي لصدقيّة العصبة الإسلامية وقوّتها، أكثر بكثير ممّا لدى حزب المؤتمر، لأنه كان عليها أن تُثبت بمفردها تمثيل التطلّعات السياسية للمسلمين جميعهم.

ويمكن القول إن الاستعداد للانتخابات قد بدأ عندما ألقى محمد علي جناح خطاباً في بومباي في تموز (يوليو) 1936 أكّد فيه أن العصبة الإسلامية يجب أن تحرز وضعاً «*حتّى يمكّن لها التحدّث بتفويض من دون منازع باسم ثمانين مليون مسلم في الهند*»[4]. وحزب المؤتمر ادّعى بأكثر من ذلك متحدّثاً باسم الأمّة بأسرها[5]، على

(1) انيتا ايندر سينغ، بدايات تقسيم الهند 1936 - 1947، مطبعة جامعة أوكسفورد، دلهي، 1987، ص 2.

(2) سركار، م. س.، ص 338.

(3) سينغ، م. س.، ص 2.

(4) كما ذكر ساليل ميسرا، قصّة للسياسة الطائفيّة: اوتر برادیش 1937ـ1939، سيغ بيليكيشنز، دلهي، 2001، ص 50.

(5) ميسرا، م. س.، ص 316.

الرغم من أن قاعدة حزب المؤتمر بين المسلمين كانت ضعيفة[1]. وكان عدد من قادة المؤتمر الذين رفضوا الاعتراف بأن بضعة قادة مسلمين في الحزب سيرشّحون أنفسهم للانتخابات في حزب المؤتمر. لم يكن شيئاً متداولاً ما أراده سيد محمود بأن يساعد المؤتمرُ الحزبَ الإسلامي المستقل في بيهار في الانتخابات. وكان موقف سيد محمود مبنيّاً على التفهّم بأن الحزب الإسلامي كان حزباً للمسلمين القوميين، ويشارك الميول الإيديولوجيّة المماثلة للمؤتمر، ويتمتّع بدعمٍ كبيرٍ من المسلمين في بيهار[2]. على أيّ حال، لم يجد مقترح سيد محمود أيّ تأييد من قادة المؤتمر[3].

كان مأزق حزب المؤتمر أنه ادّعى شرعيّة تمثيل جميع قطاعات المجتمع الهندي من ناحية، ولكن تغيّرت الحقائق على أرض الواقع من ناحية أخرى. على سبيل المثال، فقد أدّى التردّد والتأخير في اختيار المرشّحين في الأقاليم المتحدة إلى التحاق عدد من المسلمين بالعصبة الإسلامية[4]، وذلك لغياب وجود أيّ نوع من الضغوط عليهم. وكان نهرو يرى ذلك مختلفاً: «*كان ذلك جزئيّاً بسبب ضعفنا، حيث إننا قمنا بترشيح قلّة من المسلمين. فإن ترشيح أكثر من ألف مرشّح (داخل الدوائر الانتخابية العامّة) مسألة باهظة التكاليف، ونحن لا نرغب في زيادة الأعباء*»[5].

وأثبتت نتائج الانتخابات أن المؤتمر كان حزباً مهيمناً. فمن أصل 1,585 مقعداً في المجالس التشريعيّة المحلّية، فاز المؤتمر بـ 716 مقعداً. وكان الفوز أكثر إثارةً للإعجاب، من ناحية أن تلك المقاعد الـ1,585، كان منها 657 مقعداً فقط من المقاعد العامّة. وقد فاز الحزب بالأغلبيّة الواضحة في ستة أقاليم من أصل الأحد عشر إقليماً من

(1) ميسرا، م. س.، ص 72.

(2) محمد سجاد، المقال المراجع لساليل ميسرا المعنون بـ «قصّة للسياسة الطائفيّة»، م. س.، في مجلة مكتبة خدا بخش، باتنا، 2002، ص 18.

(3) رسالة راجندرا براساد إلى سيد محمود، 5 تشرين الأول (أكتوبر) 1936، أوراق راجندرا براساد، رقم الملف 36/1 المجموعة الثانية، الأرشيف الوطني الهندي، في هذه الرسالة أجاب راجندرا براساد: «*يبدو أننا قد اتفقنا على رأي اتخذ بالإجماع وهو أن نرتّب مرشّحين مسلمين بعددٍ أكبر، إلى حدّ الإمكان، نيابةً عن المؤتمر مباشرة...*».

(4) رسالة نهرو إلى راجندرا براساد، 21 تموز (يوليو) 1937، آر. بي. بيبرس، رقم الملف 37/1 (ـ1آر. بي. بي. اس. اف.ـ 1)، 1937، المجلد 1، الأرشيف القومي الهندي.

(5) نهرو، كما نصّ ب. آر. ننداء نهرو: المؤتمر الوطني الهندي وتقسيم الهند 1935 – 1947، فيليبس ووايترايت، م. س.، ص 153.

الأقاليم البريطانية الهندية، بينما كان الحزب أكبر حزب وحيد في ثلاثة أقاليم أخرى[1]. وفازت العصبة الإسلامية بـ 109 مقاعد خاصّة بالمسلمين من أصل 482 مقعداً. وكان أداؤها سيّئاً حتّى في أقاليم الأغلبيّة المسلمة. فلم تتمكّن من الحصول على أيّ مقعد في الإقليم الحدودي الشمالي الغربي والسند. وفازت في البنجاب بمقعدٍ واحدٍ من أصل 86 مقعداً خاصّاً بالمسلمين وفي البنغال بـ 37 مقعداً فقط من أصل 119 مقعداً خاصّاً بالمسلمين. وقد تحسّن أداؤها في الأقاليم ذات الأقليّة المسلمة، على سبيل المثال، فازت في بومباي بـ 20 مقعداً من أصل 39 مقعداً خاصّاً بالمسلمين، وفي الأقاليم المتحدة بـ 27 مقعداً من أصل 64 معقداً خاصّاً بالمسلمين، وفي مدراس بـ 11 مقعداً من أصل 28 مقعداً خاصّاً بالمسلمين، وفي آسام فازت بـ 9 مقاعد من أصل 34 مقعداً خاصّاً بالمسلمين. ولم تفز العصبة الإسلامية بأيّ مقعدٍ خاصٍّ بالمسلمين في بيهار، أوريسا والأقاليم الوسطى.

لقد دمّرت نتائج الانتخابات ذلك الأساس نفسه الذي بنى عليه محمد علي جناح صرح استراتيجيته منذ عودته إلى الهند في العام 1934م[2]. كان واضحاً أن العصبة الإسلامية لم تكن بالتأكيد حزباً مفضّلاً لدى جميع المسلمين على مستوى الهند؛ لكن جناح، لم يكن من الذين يقبلون الهزيمة بسهولة. ولمس أن المؤتمر يحاول الحصول على السلطة في المركز، وفي حال حدث مثل هذا التطوّر، فقد تُجبَر الأقاليم ذات الأغلبيّة المسلمة على الاعتراف بحاجتها إلى متحدثٍ باسم المسلمين في المركز[3]. وكانت هذه التصوّرات هي التي جعلت جناح يعتقد بأنه، هو وحزبه، الأنسب في السياسة الهندية. كما أنه كان يأمل أن شيئاً ما سيحدث في الوضع الحاضر لضمان بعض الحصص في السلطة لأعضاء العصبة الإسلامية في المجلس التشريعي. كان ذلك بداية المناقشات حول تشكيل الائتلافات.

كان دور مولانا آزاد حاسماً، لأن مسؤولية تأليف الحكومة قد تمّ تفويضها إليه في الأقاليم المختلفة. وأُعطيت له مسؤوليات إضافيّة لاختيار الوزراء المسلمين في الأقاليم

(1) مهروترا، م. س.، ص 189.

(2) عائشة جلال، المتحدّث الوحيد: جناح والعصبة الإسلاميّة والمطالبة لباكستان، مطبعة جامعة كامبريج، كامبريج، 1985، ص 33.

(3) المرجع السابق نفسه.

الأخرى أيضاً[1]. ومع الأخذ بالحسبان موقف آزاد من شؤون المسلمين، فقد كان يُتوقع أن يشارك في المناقشات في ما يتعلق بإمكان تأليف وزارة ائتلافيّة في الأقاليم المتحدة. أمّا في ما يتعلق بإمكان ائتلاف في إقليم آخر، بومباي، فكانت هناك مخاوف في أوساط حزب المؤتمر بأن مجلس الوزراء قد يتّجه إلى جهة مختلفة مع دخول العصبة الإسلامية فيه[2]. وفي حالة الأقاليم المتحدة، فقد اتّضح للعصبة الإسلامية بأنه من المرجح أن يشكّل المؤتمر فيها الحكومة، فقد اتصل خليق الزمان واسماعيل بـ جي. بي. بانت من أجل تحرّي إمكان انضمام بعض أعضاء العصبة الإسلامية إلى الوزارة في الأقاليم المتحدة. في سياق الاجتماعات العديدة، قال خليق الزمان لآزاد، إنه سيعطيه شيكاً على بياض، شرط أن يتمّ ضمّه هو واسماعيل إلى مجلس الوزراء[3]. وبالكاد رضيَ أعضاء لجنة عمل المؤتمر عن المساومة حول المقاعد، وكان آزاد أيضاً عرضة لبعض الشكوك في هذا الصدد[4].

وضع المؤتمر شروطاً صارمة على انضمام خليق الزمان واسماعيل خان إلى مجلس الوزراء. وكادت تلك الشروط «توقف مجموعة العصبة الإسلامية في المجلس التشريعي للأقاليم المتحدة عن العمل كمجموعة منفصلة. يصبح الأعضاء الحاليون للعصبة الإسلامية في المجلس التشريعي للأقاليم المتحدة جزءاً من حزب المؤتمر، ويشاركون مع الأعضاء الآخرين في الامتيازات والالتزامات بأكملها بوصفهم أعضاءً في حزب المؤتمر. وسيتمّ حلّ المجلس البرلماني للعصبة

(1) كتب فالابهبهاي رسالة إلى الدكتور خاري بتاريخ 11 تموز (يوليو) 1937، *«قرار مولانا آزاد في ما يتعلق باختيار الأعضاء المسلمين»*، في بي. ان. شوبرا، محرّر، الكتابات المجموعة لسردار باتيل، المجلد 7، ص 6. ولاحقاً أخبر الدكتور خاري بتاريخ 15 تموز (يوليو) سردار باتيل أن يوسف شريف قد عُين في وزارة ناجبور.

(2) أوما كاورا، المسلمون والقوميّة الهنديّة: نشوء المطالبة لتقسيم الهند 1928 - 1940، منوهر، دلهي، 1977، ص 116.

(3) سينغ، م. س.، ص 21، على أيّ حال، لخليق الزمان رأي آخر: *«أعطاني رفيع قيدواي رسالة من البندت بانت بأنه سوف يقيم في لكناو في أثناء طريقه إلى واردها للقائي والمحادثة معي.... سألني البندت بانت، كم عدد المقاعد في مجلس الوزراء أودّ أن أطلبها عندما يتمّ التحالف بين المؤتمر والعصبة الإسلاميّة. قلتُ له، ثلاثة من تسعة واثنين من ستة، يعني ثلث المقاعد الإجماليّة في مجلس الوزراء مهما كان عدد المقاعد»*. شاودهري خليق الزمان، الطريق المؤدّي إلى باكستان، لونغمانس، فرع باكستان، 1961.

(4) المرجع السابق نفسه، وعلى النقيض من الاقتراحات التي قدّمتها أنيتا اندر سينغ، يبدو أن آزاد، بدلاً من أن يكون متشككاً، كان يقوم بدور نشط في المفاوضات الجارية، وأعرب عن أسفه على إخفاقها، *«إننا نأسف على عدم نجاحنا تماماً على الرغم من بذل الجانبين أفضل الجهود»*. صحيفة ذي ليدر، 4 آب (أغسطس) 1937.

الإسلامية في الأقاليم المتحدة، ولا يقوم المجلس بعد اليوم بترشيح أيّ مرشّح في أيّ انتخابات فرعيّة»[1].

بعد الاطّلاع على هذه الشروط، قال خليق الزمان لمولانا آزاد: «*إن التوقيع على هذه الشروط، يعني التوقيع على مذكّرة موت بالنسبة إلى المجلس البرلماني للعصبة الإسلامية، وكذلك لمؤسسة العصبة الإسلامية التي أنا أمثّلها*»[2].

كان من الصعوبة بمكان أن تتقبّل العصبة الإسلامية الشروط التي قدّمها المؤتمر. لكن من المهمّ أن نتذكر أنه وعلى الرغم من الخلافات في التركيبة والبرامج الإيديولوجيّة مع المؤتمر خلال الانتخابات، فقد كانت هناك أرضيّة مشتركة بين الجانبين الحزبيين. وأبدى نهرو ملاحظته: «*خلال الانتخابات العامّة في الأقاليم المتحدة، لم تكن ثمّة خلافات كبيرة بين المؤتمر والعصبة الإسلامية. كان كلاهما يرغب في تجنّب الخلافات قدر الإمكان*»[3]. ويستطرد نهرو: «*كما رأينا خلال الحملة الانتخابية، فإن الصراع كان مع حزب المزارعين، الذي هو حزب حكومي لكبار الإقطاعيين. والعصبة الإسلامية أيضاً تعارضه. وبالتالي ضعفت حتماً معارضتنا للعصبة الإسلامية. إننا لا نريد تقسيم القوى المعارضة لإظهار ردّة الفعل المؤثّرة*»[4].

لكن كلامه اختلف في ما بعد. لم يرغب نهرو في الحديث عن إمكان تشكيل وزارة من خلال الائتلاف: «*أشعر بعدم الارتياح الشديد والاشمئزاز على نحو غريزي من مثل هذا الكلام الانتهازي. وأعتقد أنّ مشكلةً ما ستنجم، ولن يتمّ التوصل إلى حلّ لها إلّا بشكلٍ موقت*»[5]. وقد شاركه آخرون في العصبة الإسلامية أيضاً هذا الرأي. أكد

(1) صحيفة ذي ليدر، 4 آب (أغسطس) 1937، لم تعرف هذه الشروط المفروضة على العصبة الإسلاميّة في الأقاليم المتحدة حتّى عندما أخفقت المفاوضات. ويقول خليق الزمان إن مولانا آزاد قدّم هذه الشروط إليه في حضور جي. بي. بانت بتاريخ 15 تموز (يوليو) 1937، في خليق الزمان، م. س.، ص 160.

(2) خليق الزمان، م. س.، ص 161.

(3) رسالة نهرو إلى راجندرا براساد، رقم الملف 37/1، ـ1 أر. بي.، بي ا س اف (1) 1937، أوراق راجندرا براساد، الأرشيف القومي الهندي.

(4) المرجع السابق نفسه.

(5) المرجع السابق نفسه.

خليق الزمان «*... بذلتُ كلّ الجهود لجعل بيان المجلس البرلماني للعصبة الإسلامية أقرب ما يكون إلى السياسة الاقتصادية للمؤتمر*»[1].

لم يُشر نهرو بوضوح في أيّ موضع من هذه الرسالة إلى موقف مولانا آزاد من تشكيل الوزارة الائتلافية، جُلّ ما قاله إن «*آزاد أيضاً ذاهل*»[2] (لنلاحظ العبارة). واستخدام مثل هذا التعبير (ذاهل) لا يظهر حقيقة موقف آزاد من الموضوع. لم يشارك آزاد تصوّر نهرو في هذه المسألة. أوضح بخصوص هذه التطوّرات بعد عشرين عاماً في كتابه «**الهند تفوز بالاستقلال**» حيث قال: «*بعد المناقشات معي، تمّ إعداد مذكرة تفيد بأن حزب العصبة الإسلامية سيعمل بالتعاون مع حزب المؤتمر، وسيقبل برنامج المؤتمر. ووقّع على هذه الوثيقة كلّ من النواب اسماعيل خان وشودهري خليق الزمان، وغادرتُ لكناو إلى باتنا، حيث كان وجودي ضرورياً لتشكيل الوزارة في بيهار*»[3].

كان آزاد مرتبكاً عندما أبلغ نهرو خليق الزمان واسماعيل خان، بعد أيّام من الاتفاق، أن واحداً منهما فقط يمكن ضمّه إلى الوزارة[4]. كان ذلك غير مقبول لدى الاثنين، لأن أيّاً منهما لا يمكنه الذهاب لوحده إلى المؤتمر. وذُكر في تقريرٍ: «*لم تُعرف نتيجة التفاوض للتحالف مع العصبة الإسلامية بشأن انضمام واحد أو اثنين من العصبة الإسلامية إلى الوزارة. وثمّة اعتقاد في بعض أوساط المؤتمر أن أعضاء العصبة الإسلامية قد يستعدّون للانضمام إلى حزب المؤتمر بتوقيع وثيقة التعهّد للمؤتمر، ولكن يبدو أن رئيس المؤتمر قد فرض عليهم شروطاً أخرى، ربما مثّلت عقبة لأعضاء العصبة الإسلامية حالت دون قبولهم عرض الوزارة*»[5].

وأضاف التقرير: «*إن بعض الناس توقّعوا أن العدد الإجمالي في مجلس الوزراء يتكوّن من ستة أو تسعة*».

---

(1) خليق الزمان، م. س.، ص ص 156 ـ 157.

(2) المرجع السابق نفسه.

(3) آزاد، الهند تفوز بالاستقلال (النسخة الكاملة)، اورينت لونغمان، مدراس، 1988، ص 171.

(4) المرجع السابق نفسه.

(5) صحيفة ذي ليدر، 20 تموز (يوليو) 1937.

على أيّ حال، فمن أجل استيعاب نسبة 30% من المسلمين ربما أُعتبر من المستحسن أن تتكوّن الوزارة من تسعة أعضاء: ثلاثة مسلمين وستة من غير المسلمين[1]. وبدا هذا التحسّب ملائماً في تلك الأوضاع، لأن العضو المسلم الوحيد في مجلس الوزراء كان رفيع أحمد قِدوائي.

رأى آزاد ذلك «تطوراً أكثر إثارة للأسف»[2]، لأنه نفخ في العصبة الإسلامية روحاً جديدة في الأقاليم المتحدة[3]، وحدّد آزاد الشخص الذي كان وراء تعديل موقف نهرو بقوله: *«المست أن بورشوتام داس قام بدورٍ رئيسٍ في القضية كلّها. كنت لا أحترم أفكاره كثيراً، ولكني حاولت إقناع جواهر لال نهرو بتعديل موقفه. لم يتفق نهرو مع رأيي وأصرّ على أن موقفه كان هو الأصوب. صرّح بأن حجم المجلس بـ 26 عضواً، لا يسمح للعصبة الإسلامية بالمطالبة بأكثر من مقعدٍ واحدٍ في المجلس. وعندما رأيتُ الإصرار قمتُ باستشارة المهاتما غاندي حول القضية، وعندما شرحتُ له الأوضاع اتفق معي وقال: إنه ينصح جواهر بتعديل موقفه»*[4].

وتابع آزاد *«لا بدّ لي من أن أفسّر أمراً أنه عندما قدّم جواهر لال القضية في سياقها المختلف، قبلها غاندي ولم يمارس ما كان عليه أن يمارسه من ضغوط على جواهر لال نهرو. نتيجة لذلك، لم يتمّ التوصّل إلى تسوية في الأقاليم المتحدة»*[5].

ينظر المؤرّخون إلى ملاحظات آزاد نظرة الشكّ والريبة، وإلى حدّ أن تصريحات أبو الكلام وُصفت في إحدى الكتابات الحديثة بأنها تعتمد مبدأ «بعد فوات الأوان وتلاشي الذاكرة»[6]، ولا تعتمد على أيّ بيان جدّي حول التطوّرات التاريخية. بمطلق الأحوال، فإن التدقيق في المصادر يثبت أن ملاحظات آزاد من المسلّمات التاريخية، وليست من قبيل «بعد فوات الأوان» و«تلاشي الذاكرة». وكان آزاد حريصاً على كسب تأييد غاندي في هذه المسألة. بدا غاندي منسجماً مع موقف آزاد حول تشكيل الوزارة

(1) المرجع السابق نفسه.

(2) آزاد، الهند تفوز بالاستقلال، ص 171.

(3) المرجع السابق نفسه.

(4) المرجع السابق نفسه، ص 172.

(5) المرجع السابق نفسه.

(6) سليل ميسرا، م. س.، ص 110.

الائتلافيّة. وهذا ما تؤكده الرسالة التي كتبها المهاتما إلى نهرو في 22 تموز (يوليو) 1937م: «*أقام مولانا آزاد في واردها ليوم واحد تجاذبنا فيه أطراف حديث طويل. أظهر لي مشروع الاتفاق بين أعضاء العصبة الإسلامية في المجلس التشريعي وأعضاء المؤتمر. وأعتقد أن الوثيقة جيّدة، ولكنه قال إن الأمر الذي يعجبك لا يرضى عنه السيد تندون، وقد كتبتُ رسالة إليه حسبما اقترحه مولانا آزاد، فماذا إذاً عن الاعتراضات؟*»[1].

وعندما نرى أن آزاد ألمح بوضوح إلى أن نهرو كان هو المتردّد في اتخاذ القرار، يمكن القول إن مثل هذا القرار الرئيس، لا يمكن أن يتخذه واحد بمفرده، على الرغم من أن هذه التصريحات أدلى بها آزاد حول تشكيل الحكومة الائتلافيّة. والجانب الآخر من هذه المفاوضات، الذي يثير الاهتمام ولم يذكره مولانا آزاد في: «الهند تفوز بالاستقلال» أنه عندما تمّ عرض المسوّدة النهائية للشروط على خليق الزمان مرّة أخرى في 26 تموز (يوليو) 1937، استشار بدوره اسماعيل النواب واجتمع الاثنان مع مولانا آزاد بتاريخ 28 تموز (يوليو) 1937 وأعربا عن شعورهما بأن الشروط لم تكن عادلة، وعرضا أيضاً بعض الشروط قبل الالتحاق بهذا الائتلاف، وكان من تلك الشروط «*الإدراج في الاتفاقية بأن تكون المسائل الطائفيّة مثل تلك التي تتعلّق بـ«الحصحصة الطائفيّة»، اللغة، الثقافة، المراعاة الدينية الخ... خارج نطاق الاتفاق*»[2]. ولا بدّ من أن مولانا آزاد قد فوجىء بذلك، وأعرب عن «عجزه» حيال هذه المسألة، وقال لـ خليق الزمان كما ذكر الأخير: «*إن المؤتمر بما له من مصالح خاصّة، سيكفّ عن التورّط في أي نزاع طائفي*»[3]. وفي ضوء هذه الحقائق، من الصعب فهم لماذا قال آزاد إن أعماله قد فشلت بسبب إصرار نهرو على

---

(1) رسالة المهاتما غاندي إلى جواهرلال نهرو، 22 تموز (يوليو) 1937، الكتابات المجموعة للمهاتما غاندي، المجلد 72، 1937 ـ 1938، ص 56.

(2) البيان الصحافي لخليق الزمان، صحيفة ذي ليدر، 4 آب (أغسطس) 1937. في وقت سابق، كانت ثمّة بعض التأمّلات التي ترى بأنّ العصبة الإسلاميّة أيضاً عرضت بعض الشروط على المؤتمر: «*هناك اعتقادٌ بأن مولانا آزاد قد ذهب إلى بومباي للحصول على موافقة اللجنة الفرعيّة البرلمانيّة للمؤتمر على خطة طوّرها زعماء العصبة الإسلاميّة والمؤتمر للتحالف بين العصبة الإسلاميّة وحزب المؤتمر في المجلس التشريعي للأقاليم المتحدة*»، ذي ليدر، 20 تموز (يوليو) 1937. على أيّ حال، نشرت الصحف في اليوم التالي تقارير تتحدّث بأن مولانا آزاد لم يجتمع مع سردار باتيل لمناقشة موضوع الأعضاء المسلمين في مجلس بومباي التشريعي، ولم تذكر أيّ محادثة حول مفاوضات الائتلاف في الأقاليم المتحدة، ذي ليدر، 21 تموز (يوليو) 1937.

(3) المرجع السابق نفسه، وقد صرّح خليق الزمان أيضاً أن «*المحادثات بدأت قبل 3 أشهر وبذلك فشلت في 28 تموز (يوليو) 1937*».

قبول عضو واحد فقط من العصبة الإسلامية في مجلس الوزراء؟ ولم يذكر أن الشروط التي فرضتها العصبة الإسلامية على المؤتمر، كانت من أسباب فشل المفاوضات. وكان الأمر مختلفاً أنه عندما بدأت المفاوضات في وقتٍ سابقٍ، كانت وجهة نظر آزاد أكثر قوّة في ما يتعلق بهذا التحالف. وعلى حدّ تعبيره *«إذا أراد أيّ حزب الانضمام إلى المؤتمر، يجب عليه التخلّي عن هويّته المنفردة والوقوف بنفسه مع المؤتمر»*[1].

ثّمة نقطة أخرى ذات أهميّة مماثلة هنا، وهي أن مولانا آزاد شارك في تعبئة علماء الدين الإسلامي لنبذ العصبة الإسلامية والانضمام إلى المؤتمر، وحقق في ذلك نجاحاً كبيراً[2]. ويبرز هذا النجاح باطّراد مع مرور الوقت، عندما التحق أربعة أعضاء من حزب العصبة الإسلامية بحزب المؤتمر، وذلك بالتوقيع على وثيقة التعهّد الخاصّة به، ما زاد من حجم أعضاء المؤتمر في المجلس التشريعي ليبلغ تعدادهم 139 عضواً[3].

في ظلّ هذه المعطيات، ربما يرى العديد من المؤرّخين أن إجراءات المفاوضات كافة، قد تمّ القيام بها من أجل التحالف من جديد. على أيّ حال، ثمّة مؤرّخون قالوا إن نهرو لم يكن مشاركاً في المفاوضات مباشرةً، ومن أجل ذلك، ربما، لم يكن مطّلعاً على المستجدّات[4]. وقد أشار نهرو نفسه إلى أنه لم يكن مسؤولاً بمفرده عن القرار النهائي. وكان جي. بي. بانت ورفيع أحمد قِدوائي ومولانا آزاد نفسه من الأعضاء المؤثرين في التوصّل إلى قرار بعدم تشكيل التحالف مع العصبة الإسلامية[5]. صحيح أن المؤتمر كان لا يحتاج إلى تشكيل تحالف، لأنه فاز بالأغلبيّة في الأقاليم المتحدة[6]. وصحيح أيضاً أنه لم يكن ثمّة اتفاق مبرم بين الحزبين (على عكس الانطباع الذي يبديه بعض المؤرّخين)[7]. وعلى أيّ حال، حقيقةً، لم يكن هناك اتفاق خطي بين الحزبين: العصبة

(1) صحيفة ذي ليدر، 15 تموز (يوليو) 1937.

(2) خليق الزمان، م. س.، ص 157.

(3) صحيفة ذي ليدر، 25 تموز (يوليو) 1937.

(4) أنيتا اندر سينغ، م. س.، ص 22.

(5) المرجع السابق نفسه، ص ص 22 - 23، وقد ذُكر سابقاً أن آزاد كان من الذين أصرّوا على ضرورة تشكيل حكومة ائتلافيّة في الأقاليم المتحدة.

(6) المرجع السابق نفسه، ص 23.

(7) بيمال براساد، المؤتمر مقابل العصبة الإسلاميّة 1935 - 1937، ريشارد سيسون وستانلي وولبرت، محرّرين، المؤتمر والقوميّة الهنديّة: فترة ما قبل التقسيم، مطبعة جامعة أوكسفورد، دلهي، 1988، ص ص 316 - 318.

الإسلامية والمؤتمر لتشكيل تحالف بينهما في المجلس التشريعي، لكنّ الطريقة الودّية التي خاضا بها الانتخابات، كانت تبشّر بتسوية مستقبلية[1].

على الرغم من أنه لم تكن هناك حاجة إلى تشكيل التحالف، إلّا أن نسيج سياسة الأقاليم المتحدة، كان يتطلّب منظوراً جديداً[2]. فشلت المفاوضات بسبب رفض حزب المؤتمر تشكيل تحالف، فكان هذا خطأً فادحاً. إن ذلك قد حطّم اعتقاد المسلمين في إخلاص حزب المؤتمر[3]. بدا المؤتمر أنانياً للغاية، وإذا لم يكن على استعداد لتقاسم السلطة معهم، حتّى في مجال الحكم الذاتي التعليمي المحدود، فلديهم دواعٍ للقلق في حال وصول المؤتمر إلى السلطة في المركز[4]. ربما نظر آزاد أيضاً إلى هذه التطوّرات بكثير من الإحباط؛ يمكن وصف ردّة فعله بأنها من قبيل تأمّلات ما بعد فوات الأوان، مع ذلك، فإنه يستحق الاهتمام. قال: «*عمل نهرو نَفَخ في العصبة الإسلامية روحاً جديدةً في الأقاليم المتحدة، واستغلّ محمد علي جناح هذا الوضع بالاستفادة الكاملة منه، وبدأ باتخاذ موقف هجومي عكسي، ما أدّى في نهاية المطاف إلى تشكيل باكستان*»[5]. هذه الاستنتاجات كانت قويّة، حيث إنه (آزاد) لم يشر إلى التدخل المؤثر من قبل جناح، الذي لم يسمح لـ خليق الزمان بالدخول في أيّ مساومة مع المؤتمر[6].

لا يزال المؤرّخون يناقشون مدى آثار الإخفاق في تشكيل الوزارة الائتلافية في الأقاليم المتحدة. ولم يكن العديد منهم متعاطفين مع وجهة نظر آزاد. أكّد بعضهم أن غياب أيّ اتفاق بين المؤتمر والعصبة الإسلامية، لم يتمخّض عن أيّ «نتيجة مؤثرة»[7]

---

(1) خليق الزمان، م. س.، ص 153.

(2) ميسرا، م. س.، ص 318.

(3) المرجع السابق نفسه.

(4) المرجع السابق نفسه.

(5) آزاد، الهند تفوز بالاستقلال، ص 171. ويمكن القول إن توجيه الاتّهام إلى البندت نهرو وهو الذي لم تبدُ على وجهه قضية الحكم الموضوعي. على أيّ حال، فإن من الحقائق المسلمة أن قادة العصبة الإسلاميّة فكروا في المعارضة الصريحة لحكم المؤتمر بعد فشل المفاوضات. ويعمل ذلك، «*لا يمكن لنا نفخ الروح في العصبة الإسلاميّة فحسب، بل في الجماهير أيضاً التي أصبحت بالفعل مضطربة، وأن العقل الجماهيري بدأ يلتف حول العصبة الإسلاميّة مع معارضتنا لسياسات المؤتمر*». خليق الزمان، م. س.، ص 164 .

(6) كاورا، م. س.، ص 116.

(7) اس. غوبال، جواهرلال نهرو: سيرة ذاتيّة، المجلد 1، 1889 ـ 1947، مطبعة جامعة أوكسفورد، دلهي، 1976، ص 229.

بينما يعتقد الآخرون أن ذلك كان مضراً بالمصالح السياسية على المدى الطويل في الهند[1]. وقيل أكثر: «*إن المؤتمر بعدم موافقته على تشكيل حكومة ائتلافية، لم يتحرّك ضد شخص أو شخصين، بل ضدّ قطاع كامل من الطبقة الأرستقراطية، التي كانت قد ارتقت إلى تنظيم نفسها بغية إيجاد مساحة لها في هيكل السلطة*[2]. *ويُرى أيضاً أن رفض المؤتمر هو قضية نتجت عن ضعف الحنكة السياسية وفقدان الحساسية لدى المسلمين*[3]. *ولم تكن لتحطّم هيبة نهرو إذا ما كان المسلمون قد حصلوا، بسببه، على منصب وزاري واحد أو أكثر ممّا كانوا يستحقون. وإذا كان خليق الزمان قد عُيّن وزيراً، فإن العصبة الإسلامية كادت، على الأرجح، تحلّ نفسها في أوتر براديش*[4]».

2

كان اهتمام آزاد يتركّز حول ضرورة أن يعتبر المسلمون المؤتمر حزباً يرغب في تقاسم السلطة معهم. برز هذا الاهتمام من إدراكه بأن المسلمين باتوا ينفرون من المؤتمر. لم يشاركه القادة الآخرون في حزب المؤتمر هذا القلق، لأنهم كانوا يهتمون ببساطة بالقوّة العدديّة للمسلمين في الحزب، بدلاً من سياسة التعبئة. في سياق الحكم الذاتي الإقليمي وتشكيل الوزارات في الأقاليم المختلفة، كانت الرغبة في الوصول إلى مقاليد السلطة حتميّة الظهور. لم يكن يكفي مجرّد التحدّث المُكرر عن القوميّة الهندية، لأن الطوائف والجماعات كانت تتوق إلى السلطة السياسية أيضاً؛ وكانت الطريقة الوحيدة لضمان عدم شعور المسلمين بالعزلة والتهميش، استيعابهم في هيكل السلطة. وكان هذا الاقتناع هو الذي مارسه آزاد بلا هوادة مع العديد من قادة المؤتمر.

---

(1) كاورا، م. س.، ص 135. وقالت كاورا إن فشل مفاوضة التسوية بين المؤتمر والعصبة الإسلاميّة في سياق جديد من الحكم الذاتي الإقليمي والاتحاد الإقليمي قد أدّى بالأخيرة إلى البحث عن مخطط بديل يمكن للمسلمين بموجبه تشكيل مصيرهم من دون أيّ تخوّف من تدخّل الأغلبية الهندوسيّة. وكان من شأنه أنه سيؤدّي عاجلاً إلى المطالبات بتقسيم الهند.

(2) محمد مجيب، تقسم الهند في استعادة الماضي، مشير الحسن، محرّر، تقسيم الهند: إجراءات، استراتيجيّة وتعبئة، مطبعة جامعة أوكسفورد، دلهي، 1993، ص 403.

(3) المرجع السابق نفسه، ص ص 403 – 404.

(4) المرجع السابق نفسه، ص 404.

وكان المثال البيّن على ذلك، حوادث مدراس تحت رئاسة حكومة راجا غوبالا شاري. بعد تشكيل المؤتمر للوزارات فوراً، كانت هناك توسعة في مجلس وزراء مدراس. وكان مولانا آزاد يحرص على أن يؤخذ أكثر من عضو مسلم واحد في مجلس الوزراء، وكذلك عضو مسلم من ضمن أمناء البرلمان. ومثل هذه الخطوة، حسبما يراها آزاد «*من شأنها أن تخلق بيئة أكثر قبولاً من الناحية الطائفية*»[1]. وكان آزاد يأمل أن يخلق ذلك انطباعاً جيّداً وضرورياً، بالتالي، لتسيير العمل السلس في الحكومة. رداً على رسالته قال راجاغوبالاشاري إن قوّة العدد الإجماليّة للمسلمين في المؤتمر، لا تبرّر وجود أكثر من وزير واحد وأمين سرّ واحد ضمن الوزراء وأمناء البرلمان. وأضاف قائلاً: «*يمكن أن نلمس المشكلة الناشئة عن هذا التناسب في ضوء تجربتك في أوتر براديش وبيهار وبومباي، وأن العضوين من بين عشرين وزيراً وأمناء برلمان، عدد لا بأس به*»[2]. وأردف: «*إذا كان لدينا عدد هائل من المسلمين الأكفّاء في حزبنا، لكنتُ قد ضاعفتُ عددهم ضعفين أو ثلاثة*». وعلى سبيل العودة إلى الوراء، ذكر آزاد أنه لا يوجد أيّ مسيحي بين الوزراء؛ غير أن هناك أمين برلمان واحداً من المسيحيين[3]. إن التباين في تفاهم مشكلة تقاسم السلطة بين الطوائف الدينية المختلفة واضح تماماً. وكان اهتمام آزاد سياسياً بحتاً، لكسب ثقة المسلمين ككل، بينما قام راجاغوبالاشاري بالتركيز على الجوانب الفنيّة، والقوّة العدديّة في إسناد مناصب السلطة إلى الفئات الاجتماعية.

وفضلاً عن إقليم مدراس، كانت ثمّة قضية مماثلة في أوريسا، فلم يكن هناك أيّ عضو مسلم في مجلس الوزراء، وفكّر آزاد في أنه يجب تعديل هذا الوضع، من خلال ضمّ أحد المسلمين إليه، فكتب إلى راجندرا براساد «*من المهمّ جداً منح مقعد لأحد من الأعضاء المسلمين في مجلس الوزراء في ولاية أوريسا، فإن ذلك لن يحرّك شيئاً؛ غير أننا نعطيه منصباً وزارياً، ولكن مثل هذه الخطوة، ستخلق تأثيراً سياسياً هائلاً، وهو ما لا يقدّر بثمنٍ لحزب المؤتمر*»[4]. وكان مولانا آزاد يودّ التأكيد لراجندرا براساد

---

(1) رسالة مولانا آزاد إلى الراجا (راجاغوبالاشاري)، 29 آب (أغسطس) 1937، أوراق الراجا، رقم الملف 5 الميكروفيلم، رقم البكرة 3، متحف ومكتبة نهرو التذكاري (NMML).

(2) رسالة الراجا إلى مولانا آزاد، 2 أيلول (سبتمبر) 1937، أوراق الراجا، رقم الملف 5 الميكروفيلم، رقم البكرة 3، متحف ومكتبة نهرو التذكاري (NMML).

(3) المرجع السابق نفسه.

(4) رسالة آزاد إلى راجندر براساد، 13 تموز (يوليو) 1937، أوراق راجندرا براساد، رقم الملف 40/16 الميكروفيلم، رقم البكرة 19، متحف ومكتبة نهرو التذكاري (NMML).

على أن «*اتخاذ مثل هذه الخطوة من المؤتمر بسخاء عندما لم يكن ثمّة ما يكرهه عليه، سيسكت حتّى أسوأ النَقَدة لنا، ومن شأنه إرضاء المسلمين في الولاية، فضلاً عن جعلهم مسرورين خارجها*»[1].

وكان آزاد لا يثير هذه النقاط خارج سياق الأمور، لأن الأصوات الموازية كانت ترتفع من عامّة الناس. ففي اجتماع للمسلمين في كتك (في ولاية أوريسا) صدر قرار مفاده أن وفداً من الممثلين سيجتمع مع راجندرا براساد وبيسواناث داس، زعيم المؤتمر في أوريسا لإيلاء الاهتمام «بمطالب المسلمين في ما يتعلّق بمجلس الوزراء»[2]. واتخذ قرار آخر في الاجتماع نفسه لعرض التماس على حاكم الولاية «*الممارسة سلطته الخاصّة من أجل اختيار مسلم في مجلس الوزراء في حال رفضه من المؤتمر*»[3]. بعد ذلك، تمّت اتصالات عدّة مع حاكم الولاية لممارسة سلطته الخاصّة لضمان وجود عضو مسلم في مجلس وزراء ولاية أوريسا. على أيّ حال، ورداً عن جميع الاتصالات، أصدر حاكم الولاية بياناً جاء فيه: «*لا يمكن في هذه الظروف ضمّ عضو من تلك الطائفة؛ وليس له أن يعترض على أن المصالح المشروعة للأقليّة المسلمة ستتضرر نتيجة لذلك*»[4].

ومن المثير للانتباه، في هذا السياق، القول إن مولانا آزاد لم يكن يقدّم نقطة فنيّة ولا يُعرب عن توجّسه في ما إذا كانت مصالح المسلمين ستتضرر أم لا. إنه كان ببساطة يرغب في التأكّد من أن يُنظر إلى المؤتمر كحزب يتقاسم السلطة مع المسلمين، لئلا يستفيد خصوم الحزب من اتهامه له بتجاهل مطالب المسلمين بالسلطة. إنه ذكّر أيضاً راجندرا براساد بأنه خلال زيارته (راجندرا براساد) الأخيرة لكتك، وعندما لقيه وفد من المسلمين، كان ردّه إيجابيّاً، ما جعل المسلمين في ولاية أوريسا يعلّقون آمالاً على انضمام مسلم إلى مجلس الوزراء[5].

---

(1) المرجع السابق نفسه.

(2) صحيفة ذي ليدر، 19 تموز (يوليو) 1937.

(3) المرجع السابق نفسه.

(4) المرجع السابق نفسه، 23 تموز (يوليو) 1937.

(5) رسالة آزاد إلى راجندر براساد، 13 تموز (يوليو) 1939، أوراق راجندرا براساد، رقم الملف 40/16 الميكروفيلم، رقم البكرة 19، متحف ومكتبة نهرو التذكاري (NMML).

وكان واضحاً أنه خلال العامين الماضيين لم تُتخذ أيّ خطوة في هذا الصدد، الأمر الذي يطرح تساؤلات عدّة حول دواعي انعدام حصول أيّ مبادرة عمليّة على هذا الصعيد». وهو أيضاً نصح راجندرا براساد بأن يتجاهل المؤتمر حقيقة أن مولوي لطيف الرحمن كان عضواً في الوزارة الموقتة لولاية أوريسا، حيث كان يرغب في توقيع اتفاق مع المؤتمر بغية الانضمام إلى الوزارة، والعمل لمصلحة المؤتمر. وفي رسالة أخرى كتبها إلى راجندرا براساد، أثار خلالها آزاد مسألة أوريسا ثانيةً. وقال إنه لم يكن هناك أيّ وجود للعصبة الإسلامية في أوريسا قبل تشكّل الوزارة. ولكن يبدو الآن أنها قد تظهر. وفي هذه الظروف، إذا ما عيّنا مسلماً واحداً في عداد مجلس الوزراء، فسيكون له أثره العظيم بين المسلمين، ليس في أوريسا فقط، وإنما على امتداد الخريطة كلّها. ستُزيل مثل هذه الخطوة الخوف من أذهان المسلمين[1]. غير أن الجهود الحثيثة لآزاد مع قادة المؤتمر الآخرين لم تؤتِ بثمارها مع الأسف.

كان أبو الكلام آزاد يبذل جهوداً مضنية من داخل حزبه لإقناع قيادته بأن تدرك أنه ليس ضرورياً فحسب، بل هو من الأهميّة بمكان، أن يسدّ المؤتمر الفجوة بين الحزب والمسلمين ككل، بغية احتواء دعاية حزب العصبة الإسلامية. وكانت إحدى هموم العمل الكبرى آنذاك تأمين المقاعد الاعتباريّة للمسلمين في هيكل السلطة على تنوّعه. وقد جاءت مناسبة أخرى عندما تمّ تشكيل الوزارة في بومباي[2]. وفي وقت لاحق عندما تشكّلت هذه الوزارة باختيار يسين نوري وزيراً للأشغال العامّة[3]. وبهذه المناسبة، اغتنم مولانا آزاد الفرصة للإدلاء ببيان جاء فيه: «*نتيجة مناقشتي مع سردار فالابهباي باتيل والسيد خير وآخرين، تقرّر أن يكون في بومباي وزيران من طائفة المسلمين، أحدهما السيد نوري، والذي تولّى بالفعل المنصب الوزاري، والثاني، هو الوزير الذي سيعلَن عن اسمه لاحقاً*»[4]. وفي بيانٍ مماثلٍ ثانٍ لمولانا آزاد كرّر فيه موقفه أيضاً من أن مجلس وزراء بومباي يجب أن يكون فيه وزيران مسلمان: «*في الظروف السائدة، من الأفضل*

(1) رسالة آزاد إلى راجندر براساد، 18 تموز (يوليو) 1939، أوراق راجندرا براساد، رقم الملف 53، رقم الرسالة من دون رقم، متحف ومكتبة نهرو التذكاري (NMML).

(2) صحيفة ذي ليدر، 21 تموز (يوليو) 1937. ذكرت الصحيفة أن مولانا آزاد وصل إلى بومباي بتاريخ 13 تموز (يوليو) 1937 وأجرى مشاورات طويلة مع سردار باتيل، «*في ما يتعلق بالأعضاء المسلمين في المجلس الوزاري لبومباي*».

(3) صحيفة ذي ليدر، 21 تموز (يوليو) 1937.

(4) المرجع السابق نفسه.

أن يكون اثنان بدلاً من واحد من المسلمين في مجلس وزراء بومباي، الذي يجب أن تتعمّق قوّته من هذه الناحية». وأردف: *«إن المؤتمر يأخذ مثل هذه المسائل بعين الاعتبار، انطلاقاً من وجهة النظر العليا المتعلقة برفاه البلاد، ويستعدّ، على الرغم من كلّ الصعوبات، للتوصّل إلى قرارٍ بروحٍ من الأريحية والملاءة»*[1]. وأردف أيضاً: *«وبالنسبة إلى اسم آخر، فلا يمكنني اتخاذ قرار فوري. وإنني على يقين أننا ستتمكن، وبأسرع وقت، من تعيين مسلم قادر ومناسب بالمقعد الوزاري الثاني»*[2]. ومن المهمّ ملاحظة أن العصبة الإسلامية باتت معادية ليسين نوري عندما وقّع على وثيقة التعهّد للمؤتمر قبل انضمامه إلى مجلس وزراء بومباي. وقد أصدر اجتماع المجلس البرلماني للعصبة الإسلامية لرئاسة بومباي الذي عقد بتاريخ 15 آب (أغسطس) 1937 برئاسة محمد علي جناح قراراً بإدانة عمله. وتقرّر في الاجتماع أيضاً أن يغادر أعضاء العصبة الإسلامية المجلس عندما يخاطبه الحاكم وكذلك عدم حضورهم حفلات قصر الحاكم[3].

وضعت الحقائق السياسية المتغيّرة العصبة الإسلامية على طريق المواجهة. إنها ادّعت بأن «كونغرس راج» (حكم المؤتمر) مرادف لـ«هندو راج» (الحكم الهندوسي)، حيث *«إن الإسلام في خطر»*. وتبنّت سياسة العصبة الإسلامية منهجاً عدائيّاً مع انتخابات بونديل كهند الفرعيّة التي أجريت في تموز (يوليو) 1973 واعتبرت اختباراً لقوّة المتنافسين، وهزم مرشّح العصبة الإسلامية رفيع الدين أحمد مرشّح المؤتمر ن. أ. شيرواني. وبحسب تحليل نهرو، فإن حزب المؤتمر خسر هذا المقعد لسببين. أولاً، «صرخة» أن «الإسلام في خطر»، والثاني، الرشوة على نطاق واسع. وأضاف: *«هناك سبب ثالث أيضاً، وهو الشعور بالانتماء الطبقي. 25 في المئة من الناخبين كانوا من فصيلة ملكهان من الراجبوتيين؛ وكان مرشّح العصبة الإسلامية ينتمي إلى تلك الطبقة»*[4]. كانت ردّة فعل غاندي حول نتائج الانتخابات مختلفةً، فهو يقول *«إنني لا أعتبر الهزيمة في انتخابات جهانسي سوى هزيمة مشرّفة، ما بعث على الأمل بأننا إذا جاهدنا، يمكننا*

(1) المرجع السابق نفسه، 23 تموز (يوليو) 1937.

(2) المرجع السابق نفسه.

(3) المرجع السابق نفسه، 17 آب (أغسطس) 1937.

(4) رسالة نهرو إلى راجندرا براساد، 21 تموز (يوليو) 1937، ملف رقم 37/1، أوراق راجندر براساد، الأرشيف الوطني الهندي.

إبلاغ رسالة المؤتمر إلى المسلمين. لا أزال متمسّكاً برأيي في أن مجرّد إبلاغ الرسالة من دون عمل كبير في القرى، فلن يتحقق هدفنا المنشود، بل ذلك كلّه يتوقف على الطريقة التي نستمدّ منها القوّة»[1].

ومن دواعي الأسف أن المؤتمر اعتمد على التحدّث عن عموميات القوميّة الهندية أكثر من التركيز على القيام بالأعمال بين المسلمين؛ وفي مثل هذه الأحوال، أطلق المؤتمر برنامج الاتصال الجماهيري بين المسلمين. وكان جواهر لال نهرو مقتنعاً بهذا البرنامج في ضوء خبرته المكتسبة خلال الانتخابات العامّة في العام 1937م عندما كان المؤتمر يحظى بقاعدة ضعيفة بين المسلمين. ومن أجل التغلّب على هذا الضعف، رأى جواهر لال نهرو ضرورة اتصال المؤتمر بالمسلمين مباشرةً. وتمّ إنشاء خليّة في لجنة المؤتمر لعموم الهند تحت المسؤولية العامّة لـ كيه. أم. أشرف، الذي لم يكن مقتنعاً شخصياً بأن المسلمين يجب التواصل معهم بشكل منفصل. وفي نهاية المطاف، وصل البرنامج إلى نهايته في غياب ما يكفي من التمويل اللازم والدعم من لجان إقليمية عدّة للمؤتمر[2].

ألقى إخفاق برنامج الاتصال الجماهيري بظلاله السلبيّة على المؤتمر من نواحي عدّة. فلقد تعرّض لخلافات الرأي من داخله، إذ لم يكن كلّ شخص في الحزب جادّاً بدرجة ما كان نهرو جادّاً في تجنيد المسلمين كنشطاء للمؤتمر. ورأت العصبة الإسلامية هذا التطوّر تحدّياً مباشراً لمبرّرات وجودها. ومنذ ذلك الوقت فصاعداً، ازدادت محاربة العصبة الإسلامية لحزب المؤتمر. *«مع تولّي الوزارة، بدأ هذا المؤتمر الهندوسي تنفيذ خطته الآيلة للقضاء على الثقافة الإسلامية والدين الإسلامي، بمساعدة الجهاز الإداري. والسبيل الوحيد أمام المسلمين الآن، هو أن ينظّموا أنفسهم للدفاع عن ثقافتهم ودينهم، وأن يستعدّوا لخوض المعركة مع الهندوس؛ فجميع أعضاء حزب المؤتمر المسلمين خونة»*[3]. وفي العام نفسه، انعقدت الدورة السنوية للعصبة الإسلامية في لكناو، حيث

(1) رسالة غاندي إلى نهرو، 30 تموز (يوليو) 1937، الكتابات المجموعة للمهاتما غاندي، رقم 35، ص 74.

(2) لدراسة مزيد من التفاصيل لبرنامج الاتصال الجماهيري بين المسلمين راجع مشير الحسن، حملة الاتصال الجماهيري بين المسلمين: تحيل استراتيجيّة التعبئة السياسيّة، مشير الحسن، محرّر، تقسيم الهند، ص ص 133 - 159.

(3) "*بعض الملاحظات حول النهج العام وأساليب الترويج للعصبة الإسلاميّة لعموم الهند مع الإشارة الخاصّة إلى العلاقات البينيّة بين الطوائف*». أوراق لجنة المؤتمر لعموم الهند، رقم الملف جي32ـ اف 1938، متحف ومكتبة نهرو التذكاري (NMML).

وجّهت إلى حزب المؤتمر انتقادات لاذعة. واتهم محمد علي جناح في خطبته الرئاسية حزب المؤتمر بأنه «*يمارس السياسة الهندوسيّة خالصة و... أن المسلمين لا يتوقّعون العدل أو الإنصاف منهم*»[1]. وأردف: «*إن محاولة المؤتمر، وبحجّة إقامة الاتصال الجماهيري مع المسلمين، يترجم خطة مدبّرة لهزيمة المسلمين وتقويض قواهم ومحاولة فصلهم عن قادتهم المعتمدين*»[2]. وفي مناسبات أخرى أيضاً لم يفت جناح انتهاز الفرصة لانتقاد حزب المؤتمر ووزاراته. ففي خطبته الرئاسية في كلكتا، وصف المؤتمر «*بهيئة هندوسيّة ولا يمكن أن يثق بها المسلمون*»[3]. وكان القادة المسلمون في المؤتمر مثل مير جعفر(*) ومولانا آزاد والمنظمات مثل خدائي خدمتغار، قد تعرّضوا لانتقادات حادّة، مثل: «*المستثمرون بأموال المؤتمر، وبدعاية رجال المؤتمر، وبمساعدة هؤلاء الأشخاص مثل مولانا أبو الكلام آزاد، يتمّ نزع إسلاميّة المسلمين في الإقليم الحدودي الشمالي الغربي. إن نشطاء خدائي خدمتغار خطر على عموم الهند*»[4].

ومنذ ذلك الوقت، اتخذت العصبة الإسلامية نهجاً أكثر مقاومة تجاه جميع أولئك الذين رأتهم بأنهم قد يشكّلون تحدياً لها، إيديولوجياً وسياسياً. شدّد محمد علي جناح، مراراً وتكراراً، على صلاحيّة النقاط الأربع عشرة له. وطرح مطالب أخرى أيضاً: (1) ينبغي تحديد حصّة المسلمين في الخدمات الحكومية من خلال سنّ قانون، (2) ينبغي التحكيم في مسألة تمثيل المسلمين في الهيئات المحلّية على أساس مبادئ «الحصحصة الطائفيّة» ودوائر الناخبين المنفصلة، وحجم نسبة السكان، (3) ينبغي تشكيل الوزارات الائتلافيّة والاعتراف بالعصبة الإسلامية كمنظّمة ممثلة وحيدة للمسلمين، (4) ينبغي ألاّ تتأثر الأقاليم ذات الأغلبيّة المسلمة بأيّ تعديل إقليمي، (5) ينبغي

(1) المرجع السابق نفسه.

(2) المرجع السابق نفسه.

(3) المرجع السابق نفسه.

(*) مير جعفر (1691 - 1765)، أصبح نوّاب البنغال وبيهار وأوريسا، بعد أن خدع ولي نعمته النواب سراج الدولة، وكانت رغبته في أن يصبح نواب البنغال جعلته يعقد تحالفاً سرياً مع الجيش الإنكليزي وأن يستسلم لذبح الجيش الإسلامي في معركة بلاسي، وذلك بعد أن منع فرقته من القتال. ومن ثمّ فقد فاز البريطانيون في المعركة وأسّسوا حكمهم في الهند. من أجل هذا الفعل أصبحت كلمة «مير جعفر» مرادفة «للغدّار» واشتهرت بالهنديّة والأرديّة (المترجم).

(4) المرجع السابق نفسه.

أن يتضمّن النظام الأساسي قوانين الأحوال الشخصية والثقافة الإسلامية، (6) ينبغي أن يحظى المسلمون بالحريّة الدينية والثقافية، (7) ينبغي أن تكون اللغة الأرديّة لغة وطنيّة للهند، (8) يجب عدم التغنّي بنشيد «فاندي ماترم»[*] في الأماكن العامّة[1].

وكانت هذه المطالب تنذر بوضوح بأن الوضع الطائفي سيزداد سوءاً وتفاقماً في الأيام المقبلة. لم يبد حزب المؤتمر ككل، ونهرو على وجه الخصوص، قلقاً تجاه هذه المطالب المزعجة، ورفض نهرو إمعان النظر في مطالب جناح، قائلاً له: «*إنه قبل أخذ هذه المطالب بالاعتبار، لا بدّ من الأخذ بالحسبان الخلفيّة السياسية والاقتصادية للهند المستقلّة، التي نعمل من أجلها جميعاً*»[2].

وفي مناسبةٍ أخرى، صرّح نهرو إنه «*ليست هناك «مشكلة طائفيّة» يجب تسويتها. وإذا كانت هناك مشكلة أو قضية، فهي قضية محاربة البريطانيين*»[3]. كان نهرو والمؤتمر يرفضان، وباستمرار، رؤية خطر الطائفيّة المتزايد، على أنه من الأمور التي ستحمل بشدّة على السياسة والكفاح من أجل الحريّة.

3

هذه التطوّرات كانت تستجدّ على أساس خلفيّة تغيير الواقع الاجتماعي. كان ثمّة خوف يزداد تأثيره في صفوف المسلمين ويشير إلى أن النشطاء السياسيين الهندوس قد بدأوا استخدام نفوذهم، وقد جلبت القاعدة المتنامية للمؤتمر قطاعات مختلفة من المجتمع تحت نفوذه؛ في حين أن قاعدة الناخبين أيضاً، كانت آخذة في التوسّع[4]. وأتاح تشكيل الوزارات للمؤتمر في الأقاليم ذات الأغلبية الهندوسيّة حافزاً سياسياً لتتصاعد هذه المجموعة من النشطاء التي كانت متطرّفة سياسياً، ولكنها كانت متخلّفة الرؤى من الناحية الاجتماعية[5].

(*) نشيد «فاندي ماترم» باللغة السنسكريتيّة، وقد ألّفه الشاعر البنغالي بانكيم تشاندرا تشاتوبادياي في العام 1876، ويُعتبر من الأناشيد الموجّهة للإلهة الهندوسيّة دورغا وإنشاده مخالف للإسلام (المترجم).

(1) كاورا، م. س.، ص 119.

(2) المرجع السابق نفسه، ص 120.

(3) غوبال، م. س.، ص 224.

(4) ميسرا، م. س.، ص 319.

(5) المرجع السابق نفسه.

وكان النزاع حول اللغة واحداً من تلك التطوّرات، والذي برز خلال منتصف الثلاثينيّات من القرن العشرين، ويمكن أن يُنظر إليه في سياق هذه القاعدة الاجتماعية المتغيّرة للمؤتمر. وقبل كلّ شيء، فإن السياسة المعلنة لحزب المؤتمر تحت نفوذ غاندي، كانت تعتمد الهندوستانيّة بالخطين الناغري والفارسي لغة رسميّة منذ العام 1925م[1]. والآن بدأ «المتحمّسون» المؤيّدون للغة الهندية بحذف الكلمات الفارسيّة والأرديّة منها[2].

بصرف النظر عن مسألة اللغة، فإن أعمال الإدراج والحذف، قدّمت لمختبر دعاية العصبة الإسلامية فرصة سانحة أدّت إلى تفاقم السخط بين المسلمين، الذين رأوا استفزازات متعمّدة في سياسات وزارات حزب المؤتمر. تركز سخطهم على قضايا مثل: إجبار طلاب المدارس المسلمين على التغنّي بنشيد فاندي ماترم، الجدل حول اللغة الهنديّة والأرديّة، منع الممثلين المسلمين من أن يُنتخبوا في الهيئات المحلّية الخ...[3]. وإضافةً إلى تقرير بيربور الذي أبرز حالات التمييز ضدّ المسلمين في الأقاليم التي كان حزب المؤتمر يحكمها، ظهر تقرير آخر أعدّته العصبة الإسلامية لحصر المظالم ضدّ المسلمين في ولاية بيهار، ووصفت أحوالهم التي يرثى لها، ومن بينها أنهم كانوا يعيشون خوفاً مستداماً من الهجوم الوشيك على أرواحهم وممتلكاتهم[4].

دحض مولانا آزاد اتهام العصبة الإسلامية بأن حكومات حزب المؤتمر تنتهج عمداً سياسات مناهضة لحقوق المسلمين، دينياً وثقافياً[5]. وكانت النقاط الرئيسة لهذا الاتهام الموجّه من العصبة الإسلامية تتلخّص في أن وزراء المؤتمر يرتكبون فظائع ضدّ الأقليّات[6]. رفض آزاد بشدّة هذه الاتهامات: *«يمكنني القول بمعرفتي الشخصيّة إن هذه الادّعاءات لا أساس لها من الصحة على الإطلاق»*[7]. وكان باستطاعة آزاد أن يُعرب عن

(1) جيوتيندرا داس غوبتا، النزاع اللغوي والتنمية الوطنيّة: سياسات الجماعات والسياسة اللغويّة في الهند، مطبعة جامعة أوكسفورد، دلهي، 1970، ص 111.

(2) ميسرا، م. س.، ص 320.

(3) كاورا، م. س.، ص 124.

(4) تقرير شريف، كما ذُكر في المرجع السابق نفسه.

(5) آزاد، الهند تفوز بالاستقلال، م. س.، ص 16.

(6) المرجع السابق نفسه.

(7) المرجع السابق نفسه.

اقتناعه بأن حزب المؤتمر كان يحافظ على حساسيّته لتطلّعات جميع الهنود، بمن فيهم المسلمون. وأعرب بصراحة عن اختلافه مع العصبة الإسلامية حول العديد من القضايا، ونادراً ما كان ثمّة مناسبات جعلته ينظر إلى محمد علي جناح وجهاً لوجه. ولم يتردّد في مطالبة المؤتمر بأن يعلن أنه ليست هندو مهاسبها وحدها من المنظمات الطائفيّة، بل العصبة الإسلامية أيضاً[1]، وتدّعي كلتاهما بأنهما تمثلان مصالح مجتمعيهما. لكن مشكلة المؤتمر كانت تكمن في أنه لم تكن لديه سياسة موضوعيّة أو قائمة على مؤسّسات قويّة، تقضي بمنع أيّ عضو من الانضمام إليها، إذا ما أبرز انحيازاً طائفيّاً معيّناً. وقد وُجّهت رسالة استفسار إلى مقرّ حزب المؤتمر، «*هل يمكن لعضو في المؤتمر أن يصبح عضواً في هندو مهاسبها؟ هل تم اتخاذ أيّ قرار بشأن هذه المسألة؟*»[2]. وكان الردّ على هذه الرسالة مهمّاً جدّاً، ويستحق أن يُنقل هنا بكامله. أشار هذا الردّ إلى الفقرة س. من المادة الخامسة ونصّها، «*لا يجوز لأيّ عضو في أيّ لجنة منتخبة للمؤتمر أن يصبح عضواً في أيّ لجنة لمنظمة طائفيّة تتورّط أهدافها وبرامجها في الأنشطة السياسية التي هي في رأي لجنة العمل مضادّة للوطنيّة ومتعارضة مع أهداف المؤتمر وبرنامجه*»[3].

المثير للاهتمام في هذا الردّ، الذي يعوزه الوضوح تماماً، من جانب حزب المؤتمر حول أيّ منظّمة أو أيّ حزب يمكن اعتبارهما من المنظمات الطائفيّة، هو ما جاء في هذه العبارة: «*لم تُذكر أيّ منظّمة محدّدة كمنظمة طائفيّة؛ وإذا أنت ترى أن هندو مهاسبها من تلك المنظمات، فيجب أن يؤكد ذلك الرأيُ العام نفسه، ويمنع انتخاب عضو هندو مهاسبها للجنة المؤتمر*»[4]. والسؤال المهمّ الذي يطرح نفسه هو «*لماذا ترك المؤتمر هذا القرار الحاسم لأيّ فرد، أو أن الأمر متروك أساساً للرأي العامّ ليؤكد نفسه؟*». لم يوافق مولانا آزاد على هذا النهج في تفكير المؤتمر. وأكد بصراحة أنه لا يمكن أن يكون أيّ فرد من أعضاء المؤتمر التنفيذيين عضواً في أيّ منظّمة طائفيّة. وإذا لم يُعِدّ المؤتمر قائمة بمثل تلك المنظمات، نظراً لضرورة التأكّد التامّ من أن أيّ فرد هو في

---

(1) رسالة آزاد إلى راجندرا براساد، 11 تشرين الثاني (نوفمبر) 1938، ملف رقم -4أ38، كول 6، بكرة رقم 12، أوراق راجندر براساد، متحف ومكتبة نهرو التذكاري (NMML).

(2) رسالة من أمين عام لجنة المؤتمر لمقاطعة حبيب غنج الفرعية، 18 تشرين الثاني (نوفمبر) 1938، أوراق لجنة المؤتمر لعموم الهند، رقم الملف جي32-/1938.

(3) المرجع السابق نفسه.

(4) المرجع السابق نفسه، صادق علي، ردّ أمين عام لجنة المؤتمر لعموم الهند على الاستفسار.

منظّمة معيّنة منها؛ فعلى الرغم من ذلك، لا مجال لأدنى شكّ في أن العصبة الإسلامية وهندو مهاسبها من المنظّمات الطائفيّة[1]. وأثار نقطة إضافيّة: «*إن موقفنا المتهاون في هذا الصدد مخيب لآمال كثيرين من الناس. الأعضاء المسلمون في حزب المؤتمر يشتكون من ذلك جدّياً*». شعر المسلمون في المؤتمر بأنهم، على الرغم من جميع أنواع المعارضة، لم ينضّموا إلى العصبة الإسلامية، ويتوقعون أن يستجيب الأعضاء الهندوس للمعاملة بالمثل بعدم انضمامهم إلى هندو مهاسبها[2].

وفي الوقت الذي نفى فيه آزاد أيّ ادّعاء شرعي للعصبة الإسلامية، كان يرغب في أن يحافظ المسلمون بالضرورة على هوّيتهم المتميّزة في مواجهة أيّ تحدٍّ: «*في الهند يجب أن نحافظ على علاقتنا بالإسلام وهنديّتنا في آنٍ واحدٍ، ولا يمكننا، مثل الأوروبيين، أن نجعل الإسلام الذي يربطنا بالملايين من المسلمين في أماكن أخرى، أن يدمجنا كليّاً في الجنسيّة الهندية وحدها*»[3]. من المهمّ أن نتذكّر أن آزاد ظلّ يعرب عن هذا الاقتناع منذ بداية حياته السياسية. والسبب الذي دفعه ليكرّر النقطة نفسها مرّة أخرى في الثلاثينيّات من القرن العشرين، يكمن في أن وزارات المؤتمر، بدأت ببعض الإجراءات في المجال الثقافي التي لم تلقَ التقدير العامّ، حتّى من داخل الحزب. دافع آزاد بشدّة عن حزب المؤتمر، ووزارات المؤتمر، ولكن ذلك لم يجعله في مأمن من الانتقاد الداخلي في الحزب. فقد أعلن سمبورنانند في الأقاليم المتحدة بأنه يجب ألّا يتمّ التمييز بين الهندوس والمسلمين في المجال التعليمي. لم يتفق آزاد على هذا الرأي، وانتهج وجهة نظر مختلفة تماماً: «*إذا ما صرّح السيد سمبورنانند في المجلس التشريعي للأقاليم المتحدة بأنه يجب ألاّ يكون التمييز بين الهندوس والمسلمين في الشؤون التعليمية والثقافية، فإنه يتحدث بلا شكّ عن أمر لا يمكن أن يكون مقبولاً*

(1) رسالة آزاد إلى راجندرا براساد، 11 تشرين الثاني (نوفمبر) 1938، ملف رقم ـ4أ38، كول 6، رقم البكرة 12، أوراق راجندر براساد، متحف ومكتبة نهرو التذكاري (NMML).

(2) المرجع السابق نفسه، أشار آزاد إلى القضية نفسها في سياق بيهار. وأعرب عن رغبته في أن تصدر لجنة المؤتمر الإقليمي لبيهار تعميماً بألاّ يمكن لعضو مؤتمر أن يبقى عضواً لهندو مهاسبها، وهذا ما سيؤثر في المسلمين إيجابيّاً. على أيّ حال، إنه لم يكن يرى أملاً يستحقّ الذكر ويقول: «*ولكن المسلمين في المؤتمر يعتقدون أننا لا نعمل ذلك. وإنني لا أرى في ذلك أيّ صعوبة*».

(3) آزاد، «الحركة القوميّة: المؤتمر والعصبة الإسلاميّة بعد قبول الوزارة، وزارة اللغة" ، (ناشونال تحريك: وزارت قبول كرني كي بعد ليغ وكونغرس، زبان وزارت)، مقالة غير مطبوعة، المجلس الهندي للعلاقات الثقافية، دلهي، ص 3.

لدى المسلمين، ولم يكن مثل هذا الأمر في أيّ وقت من الأوقات جزءاً من حزب المؤتمر، ولن يوافق المسلمون أبداً على أن يتمّ المساومة بأمور مثل تعليمهم وثقافتهم وحضارتهم والرموز الأخرى لهويّتهم، وعلى أن يتمّ دمجها بالهويّة الوطنيّة الهنديّة وحدها مثل الألمان والبريطانيين»[1].

أكد آزاد أن السياسة المعلنة للمؤتمر تُعنى بالحفاظ على الثقافة واللغة والخط للأقليّات. *«يؤكد الجوهر الأساسي لإعلان كراتشي أن المسلمين سوف يتمتعون بالهويّة الثقافية المتميّزة بدلاً من ذوبانهم في القوميّة الهندية، حتّى إن المؤتمر لا يتصوّر مثل هذا الاحتمال»*[2].

بصرف النظر عن هذه المسألة تحديداً، كان آزاد حسّاساً وحازماً، بخاصّة تجاه اللغة الأرديّة وخطّها، *«كلّما وأينما يتمّ اعتماد اللغة الهندية، باعتبارها خطاً رسميّاً في أيّ إقليم، يجب أن يدخل خط اللغة الأرديّة حيّز التنفيذ (باعتبارها خطاً رسميّاً) تلقائيّاً»*[3]. ولكن لم يتفق جميع الأعضاء مع مولانا آزاد. فكان سمبورنانند أحد الوزراء في مجلس الوزراء في الأقاليم المتحدة قد أجل الموضوع. إنه أثار جدلاً آخر من خلال رفع مسألة اللغة القوميّة والخط القومي في خطاب له في بنارس. وقال بصرف النظر عن وجود الكلمات من أصل أجنبي: *«يجب أن تُسمّى لغتنا بالهندية، مهما كان عدد كلمات اللغة الفارسيّة أو اللغة العربيّة التي تشكّل جزءاً منها. وقد سمّاها الشعراء المسلمون القدامى أيضاً بـ«هندي زبان» (اللغة الهنديّة)»*. على أيّ حال، من الصعب التغاضي عن تأكيداته على اللغة السنسكريتيّة التي تصبّ في ما يُسمّى «بمشروع اللغة الهندوستانيّة»[4]. وردّاً على رسالته، قال المهاتما غاندي: *«إنني اتفق معك على ما كتبته، إن حزب المؤتمر قام بتسمية اللغة فقط، ولم يفرض أي قيود أخرى»*. وأردف: *«الصادقون هم الذين لا*

(1) المرجع السابق نفسه.

(2) المرجع السابق نفسه، ص ص 3 - 4.

(3) المرجع السابق نفسه، ص 4.

(4) وجّه سمبورنانند رسالة إلى مهاديف ديسائي يقصد بها المهاتما غاندي، 5 أيلول (سبتمبر) 1938، أوراق لجنة المؤتمر لعموم الهند، رقم الملف 1937/30. وفي هذه الرسالة عرض نقطة أنه في ضوء الاختلاف بين الهنديّة والأرديّة، يتمّ ترويج الهندوستانيّة. ولكن اشتكى أيضاً بأنه، *«المشكلة اليوم أن بعض الناس يرغبون في ترويج اللغة الأرديّة تحت اسم الهندوستانيّة»*. وفي مقابل ذلك قال إن لغة وطنيّة يجب أن تحافظ على الاتصال بين الناس في مهاراشترا، غوجرات، البنغال ومدراس و*"من أجل ذلك، يجب أن تكون عندنا مجموعة كافية من الكلمات السنسكريّة الأصل. وبالطبع سوف يبقى الخطّان الأرديّ والناغريّ للوقت الحالي... وإن السنسكريتيّة تحظى باتصال حميم مع حياة قطاع عريض من سكان هذه البلاد بقدر أن إنشاء أيّ لغة من خلال مقاطعة السنسكريتيّة سيكون اصطناعيّاً»*.

يقاطعون أيّ كلمة على أساس انتمائها الهندوسي أو الإسلامي، ماذا نقول بالنسبة إلى الآخرين؟ اليوم باتت ظاهرة عامّة معارضة جميع ما يقوله المؤتمر أو أعضاؤه»[1].

الحسّاسون جميعاً تجاه مسألة اللغة، ليسوا بالضرورة خصوماً لحزب المؤتمر. على العكس من ذلك، ثمّة عددٌ كبيرٌ من أعضاء المؤتمر ممن يعتقد أن حزبه لا يولي الاهتمام بما يكفي لإرضاء المسلمين في ما يتعلق باللغة الأرديّة. وقد ساد شعورٌ بأن اللغة الهندية يتمّ اختيارها وترويجها على حساب اللغة الأرديّة. ولم تكن تصبّ مؤشّرات القضية في مصلحة السياسة الوطنيّة. علاوة على أعضاء المؤتمر، كانت هناك أوساط أخرى من الذين اعتقدوا أن المؤتمر تجاهل قضية اللغة الأرديّة.

بدأ الجدل حول اللغة يزداد زخماً، حتّى قبل تشكيل المؤتمر وزاراته. وقد انقسم المؤيّدون لكلٍّ من اللغتين الهنديّة والأرديّة إلى ضفتَين، على الرغم من اعتبار الوصول إلى حلّ بأن الهندوستانيّة بكلا الخطّين ستكون لغة التواصل الوطني، اندلع جدل في دورة ناجبور لجاناتا ساهيتيا باريشاد (لجنة الآداب الشعبيّة) بتاريخ 24 نيسان (أبريل) 1936. بدا فيها المزاج العامّ لمصلحة الهندوستانيّة، ولكن لنوع من اللغة وصفه المهاتما غاندي بـ«هندي يعني هندوستاني» (الهنديّة تعني الهندوستانيّة)[2]. وكانت مثل هذه السياسة، تزيد بالحتم الغضب، ليس خارج حزب المؤتمر فحسب، بل داخله أيضاً. وقد شعر سيد محمود، أحد المقرّبين من جواهر لال نهرو بخيبة أمل من هذا الموقف للمؤتمر بعامّة، ولغاندي بخاصّة. كتب رسالة طويلة إلى راجندرا براساد زاخرة بالانطباعات والإشارات: *«بعد قراءة خطابك في ناجبور، لا أتمالك نفسي في أن أكون عاطفياً، وقد تثاقل ذهني بالشعور، ما دفعني بالتالي إلى الاقتناع بإجراء الحوار معك، ومع البندت نهرو والمهاتما غاندي من أجل معرفة ما إذا كنتم جادّين تماماً بخصوص الحياة القوميّة الموحّدة أو عدمها. إذا كان الجواب بالإثبات، فلا يمكن تجاهل المسألة اللغويّة. لعلّكم لا تدرون أن المسلمين بعد دورة ناجبور باتوا متضايقين تماماً من هذه المسألة»*[3]*... ليس اعتراضي هنا كمثل الاعتراض على أيّ قضية سياسية معيّنة، فبعد*

---

(1) رسالة غاندي إلى سمبورناناد، 8 أيلول (سبتمبر) 1938، أوراق لجنة المؤتمر لعموم الهند، رقم الملف 1937/30.

(2) كاورا، م. س.، ص 122.

(3) رسالة سيد محمود إلى راجندرا براساد، 3 آب (أغسطس) 1936، رقم الملف 12، رقم البكرة 4، أوراق راجندر براساد، متحف ومكتبة نهرو التذكاري (NMML).

خطاب غاندي يتحدّث الناس عن أن مفهوم الأمّة الموحّدة في الهند، يبدو وقد تمّ التنازل عنه»[1]. وأكّد على أنه لا يزال يستلهم منه (راجندرا براساد) وغاندي ونهرو[2]. على أيّ حال، فإن المسلمين يرون أن قضية اللغتين الأرديّة والهنديّة قد أفسدت الأجواء. وقبل كلّ شيء، إنها ليست قضية حاسمة لا يمكن للهندوس أن يتنازلوا عنها[3].

ربما قد وُجّهت رسالة مماثلة إلى نهرو أيضاً. فعندما ردّ عليها، لجأ إلى الاعتبارات النظريّة. في العالم المعاصر هناك صراعٌ بين «التقدّم» و«ردّة الفعل عليه»، وفي الهند خصوصاً، ثمّة عاملٌ مركزي يتجسّد في مشكلة الفقر والبطالة. أمّا المشكلات الفرعيّة الأخرى، فلا يمكن النظر إليها إلّا كمشكلة متعلّقة بها[4]. يعني ذلك ضمناً أن نهرو لا تهمّه مسألة اللغة، بقدر ما تهمّ سيد محمود. وقد عبّر عن ذلك بالآتي: *«ذُكر في دستورنا بوضوح أن لغة البلد وحزب المؤتمر هي اللغة الهندوستانيّة، وذُكر أيضاً أن كلا الخطّين الناغري (للهندية) والأرديّ معترف بهما رسميّاً»*[5]. واستطرد قائلاً لطمأنة سيد محمود: *«جاء في قرار الحقوق الأساسيّة لدورة المؤتمر في كراتشي (سيتمّ الحفاظ على الثقافة واللغة والخطّ للأقليّات والمناطق اللغويّة المختلفة)، فالآن أصبح الأمر أكثر وضوحاً»*[6].

على الرغم من هذه الاحتجاجات، فمن المشكوك فيه أن جميع أعضاء المؤتمر قد شاركوه وجهة نظره، فقد أصدرت هندي براشار سميتي لعموم الهند (منظمة ترويج اللغة الهندية) ومقرّها واردها كتيّباً (في العام 1936) بتوقيع من راجندرا براساد أعلنت فيه عن أهدافها وغاياتها[7]. لم يكن من أهداف المنظمة

(1) المرجع السابق نفسه.

(2) المرجع السابق نفسه.

(3) المرجع السابق نفسه.

(4) رسالة نهرو إلى سيد محمود، 24 أيلول (سبتمبر) 1936، رقم الملف 36/12، رقم البكرة 4، أوراق راجندر براساد، متحف ومكتبة نهرو التذكاري (NMML).

(5) المرجع السابق نفسه.

(6) المرجع السابق نفسه.

(7) صدر كتيّب نيابة عن آل انديا هندي براشار سميتي (لجنة ترويج الهنديّة لعموم الهند)، واردها، رقم البكرة 4، أوراق راجندرا براساد، من دون تاريخ، متحف ومكتبة نهرو التذكاري (NMML). ذكر الكتيّب أسماء أصحاب المناصب والأعضاء كما يلي: راجندرا براساد رئيساً، سيث جمنالال بجاج نائباً للرئيس وأميناً للصندوق، وأم. ساتيانارايان أميناً مشاركاً. ومن بين الأعضاء كانت أسماء المهاتما غاندي، جواهر لال نهرو وبي. دي. توندون.

تبديل أيّ لغة إقليميّة، ولكن «*تقديم لغة لاستخدامها في جميع التعاملات في ما بين الأقاليم من أجل تعزيز الروابط القوميّة وتقويتها*»[1]. وما عاد مفاجئاً أن الكتيّب أعلن أنه من أجل تحقيق تطلّعات الأمّة «*يجب أن تكون لنا لغة لا تصلح لأيّ إقليم أو مجتمع فحسب، بل للبلاد بأسرها. وقد تمّ قبول الهندية كلغة أكثر ملائمة لهذا الغرض*»[2].

وذُكر في الكتيّب أيضاً، وكفكرة مستقبليّة على ما يبدو: «*عندما تُستخدم كلمة هندية، لا يتمّ استخدامها بالمعنى الضيّق، كما أننا لا نميّزها عن الهندوستانيّة*»، لأن «*الهنديّة - الهندوستانيّة هي اللغة الوحيدة التي يمكن أن تصبح لغة قوميّة في الهند*»[3]. أوجد استخدام عبارة «الهنديّة» و«الهندوستانيّة» كتعبيرٍ بديلٍ وصفاً غريباً، حيث لم يكن واضحاً من قبل أن أيّ لغة كانت لغة قوميّة في الهند. ويبدو أن هذا الغموض قد صبّ في مصلحة اللغة الهندية. وفي رسالة موجّهة إلى نهرو، أعرب غاندي عن رأيه بصراحة: «*ينبغي ألاّ نتردّد في الإعراب عن الأمل في أن يصبح الهندوس والمسلمون في يوم من الأيام بقلبٍ واحدٍ. وإنهم أيضاً سيتحدثون بالهندوستانيّة، ويختارون خطّاً واحداً، أيّ ديوناغري، بفضل كونه أكثر علميّاً وأقرب إلى الخطوط الإقليميّة العظيمة للغات التي تنحدر من اللغة السنسكريتيّة*»[4]. وما يُثير القلق أنه عندما كان نهرو يؤكد على استخدام الخطّين للهندوستانيّة، تحوّل غاندي عن موقفه حيال مسألة اللغة وخطّها. وللمرء أن يتساءل عن أهميّة اللجنة الهندوستانيّة التي تكوّنت من الباحثين أمثال الدكتور تارا شاند، عبد الحق وكاكا كاليلكر المكلّفين بمسؤوليّة إعداد قاموس للهندوستانيّة والكتب الدراسيّة. وقد أدّت الخلافات المتزايدة بشأن قضيّة اللغة وخطّها بكثيرين من الهنود إلى الاعتقاد بأن ذلك «*سيعمل على تجذير شعور شعبي قوي ضدّ الهندوستانيّة التي يحسبونها بأنها سوف تلحق الضرر الفادح بالثقافة والحضارة الهندوسيّين، إن لم يتمّ*

(1) المرجع السابق نفسه، ص 5.

(2) المرجع السابق نفسه.

(3) المرجع السابق نفسه، ص ص 6 - 7.

(4) رسالة غاندي إلى نهرو، 3 آب (أغسطس) 1937، CWMG، المجلد 72، ص 91.

استتباب الأمور في الوقت المناسب»[1]. أعرب راجندرا براساد عن شكوك مشابهة في ما يتعلق بالهندوستانيّة[2].

تفاقم الجدل ليصبح قضيّة رئيسة تؤثر في المناخ السياسي، وكذلك في العلاقات البينيّة للطوائف. لم تكن مخاوف المسلمين عديمة الأساس، بخاصّة في ما يتعلق بنزاع الهنديّة - الهندوستانيّة[3]. وتصاعد التطرّف حول الهندية برعاية المؤتمر، حيث تعرّض مفهوم الوحدة الهندية إلى خطر جدّي[4].

هكذا ربما تُفهم حساسيّة **أبو الكلام آزاد** تجاه مسألة اللغة والخط. فلم تسترشد استجابته لهذه المسألة من أيّ اعتبارات نظريّة أو لغويّة متكلّفة، ويبدو أنها تكوّنت على أساس من الاعتبارات البراغماتيّة. فلقد أعرب عن ردّة فعله بقوّة عندما علم أن **عبد القيوم خان** في **الإقليم الحدودي الشمالي الغربي**، قد أصدر تعميماً أعلن فيه أن اللغة الأرديّة وحدها ستكون وسيلة التعليم في الإقليم. وكان مبرّر ذلك أن وزارة المالية في الإقليم، ستتمكن من توفير 40,000 روبية سنوياً[5]. وعلى ما يبدو، كان هذا القرار من حكومة الإقليم الحدودي الشمالي الغربي محبّذاً ومؤازراً من الصحافة الأرديّة. وقد جاءت ردّة فعل آزاد عاليةً وساخطةً: *«من دواعي الأسف، أن مثل هذه الخطوة تعتبر خدمة للغة الأرديّة، والتي هي في الحقيقة محفوفة بالخطر، فإن الحكومة بوقف المساعدات المالية لمدارس البنات التي يديرها السيخ لن توفر أموالاً كثيرة. ولكن تفكر، لو بدأت بالخطوات نفسها في الأقاليم مثل أوتر براديش، بيهار، مدراس وآسام، حيث تعلن اللغة الهنديّة كلغةٍ وحيدةٍ وتحرم اللغة الأرديّة من المساعدات المالية، فلا يمكن لأحد منّا*

---

(1) رسالة بارسناث سينها، الأمين العام، بيهار برانتيا هندي براشاريني سبها، باتنا، إلى غاندي، 14 حزيران (يونيو) 1941، رقم الملف 3ـسي/41، أوراق راجندرا براساد، الأرشيف الوطني الهندي.

(2) رسالة راجندرا براساد إلى كاكا كاليلكر، 16 شباط (فبراير) 1942، رقم الملف 1ـاتش/42، أوراق راجندرا براساد، الأرشيف الوطني الهندي. وفي هذه الرسالة ذكر أنه من الصعب جداً لأيّ شخص تعلم اللغتَين الاثنتين. وصرّح بأن أصحاب اللغة الهنديّة قد يتعلّمون اللغة الأرديّة، ولكن لا تكون المعاملة بالمثل من أصحاب اللغة الأرديّة.

(3) ميسرا، م. س.، ص 321.

(4) المرجع السابق نفسه .

(5) رسالة آزاد إلى غلام رسول مهر، 6 شباط (فبراير) 1937، مالك رام، محرّر، خطبه -ي- أبو الكلا م آزاد، ساهيتيا أكاديمي، دلهي، 1991، ص 252.

التحدّث ضدّ هذا القرار»[1]. وكان آزاد مقتنعاً بأن تلك الخطوة كانت بمنزلة انتكاسة لأيّ تحقيق محتمل لحقوق الأقليّات. وأثار العديد من الأسئلة ذات الصلة، ماذا تكون ردّة فعل أوساط الناطقين باللغتَين الأرديّة والهنديّة في البنغال، إذا كانت اللغة البنغاليّة لغة رسميّة وحيدة فيها[2]. كما أنه كان يخشى أن بيهار قد تحذو حذو الإقليم الحدودي الشمالي الغربي وتعتمد اللغة الهندية بخط ناغري كلغة وحيدة في الإقليم، والتي من أجلها تُبذل جهود دؤوبة منذ فترة ليست بقصيرة[3]. تؤثر مثل هذه الخطوة في مدارس البنات للسيخ التي لغتها الأساسية الغورموخية، وقد تؤثر السياسة المعاكسة في المنطق ذاته في المدارس التي لغتها الأساسية هي الأرديّة في البنغال، بيهار، أوتر براديش، بومباي، الأقاليم الوسطى، آسام وكاتاك (اوريسا)[4].

وكان قلق آزاد لفترة من الزمن متناغماً مع تفكير نهرو حول مسألة اللغة، فلقد أكّد في رسالته إلى سيد محمود بخصوص اللغة: *«يذهلني ويحزنني أن أجد أن خطّ اللغة الهندية في الإقليم الحدوي الشمالي والغربي يتعرّض للتهميش من قبل الحكومة. وفي إقليمك بيهار، يبدو لي أن بعض الناس يعترضون على التسهيلات التي توفرها الحكومة لخطّ الأرديّة. إن ذلك بالنسبة إليّ موقف خاطئ تماماً»*[5]. ولدى تناوله نزاع خط اللغة، عارض نهرو ربط اللغة مع أيّ جماعة دينية محدّدة، وقال: *«يذهلني هذا الحديث عن الثقافة الإسلاميّة وذاك المتعلق بالثقافة الهندوسيّة في هذا الصدد»*[6].

بعبارةٍ أخرى، كان نهرو يعارض ربط أيّ لغة معيّنة بطائفة دينية. وكان لا يخلو نهج تفكيره بشأن مسألة اللغة من التناقض. أثبتت نتائج الانتخابات في العام 1937 بأن حزب المؤتمر لم يحظَ بثقة الجماهير المسلمة، وهو ما أدّى بلجنة المؤتمر لعموم الهند إلى إطلاق برنامج الاتصال الجماهيري بالمسلمين. وقيل إن جهوداً خاصّة يجب بذلها

---

(1) رسالة آزاد إلى غلام رسول مهر، 25 كانون الثاني (يناير) 1937، م. س.، ص 246.

(2) المرجع السابق نفسه.

(3) المرجع السابق نفسه، ص 247.

(4) رسالة آزاد إلى غلام رسول مهر، 6 شباط (فبراير) 1937، مالك رام، محرّر، م. س.، ص 252.

(5) رسالة نهرو إلى سيد محمود، 24 أيلول (سبتمبر) 1936، رقم الملف 36/11، رقم البكرة 4، أوراق راجندر براساد، متحف ومكتبة نهرو التذكاري (NMML).

(6) المرجع السابق نفسه.

لجذب الجماهير المسلمة *«وذلك ليصبح نطاق قاعدة النضال من أجل الحرّيّة أكثر زخماً مما هو الآن»*[1]. وأكّد التعميم الصادر بتوقيع نهرو نفسه: *«تصل الشكاوى إلينا في المكتب بعض الأحيان بأن شعارات الاجتماع ولافتاته وغيرهما، لا تصدر باللغة الأرديّة في كلّ مرّة، وبالتالي يظلّ كثير من الناس متجاهلين أنشطتنا»*[2]. وفي هذا السياق أصدر نهرو توجيهات بطبع الشعارات باللغة الأرديّة في المناطق المختلفة ذات الأغلبيّة القارئة باللغة المذكورة. وتنطبق هذه التوجيهات، بخاصة على البنجاب، دلهي، أوتر براديش والمدن الكبيرة في الأقاليم الأخرى[3]. واعترف نهرو، بوضوح و«بلا وعي»، بأن اللغة الأرديّة ترتبط بالمسلمين. وربما لهذا السبب وحده، شدّد على ضرورة استخدام اللغة الأرديّة لجعل حزب المؤتمر أكثر شعبيّة بين المسلمين.

قلق نهرو هذا حول مسألة اللغة، لم يشاركه فيه أحد خصوصاً داخل حزب المؤتمر. على العكس، كان الخوف واضحاً من إمكان قيام بعض المعارضين للأرديّة بتحرّك مضادّ، خصوصاً وقد أصدرت الحكومة الموقتة في بيهار تعميماً عُرف باسم «تعميم اللغة الأرديّة»، أي جعل هذه اللغة إلزاميّة في المناهج الدراسيّة، على الرغم من أن هذا القرار قد تمّ تفسيره أيضاً بأن الأرديّة ستصبح إجباريّة في أنحاء بيهار المختلفة، باستثناء مقاطعة سنثال[4]. ومن جهته، رأى آزاد أن مثل هذا القرار السياسي الخاصّ، كان ينبغي اتخاذه بعد التشاور مع جميع الأطراف المعنيّة فقط[5].

كان آزاد يخشى أن حزب المؤتمر سيعارض مثل هذه الخطوة التي اتخذتها الحكومة الموقتة في بيهار، ولذلك أبدى نوعاً من الحذر: *«انطلاقاً من الوجهة الواقعيّة في قراءة مستجدات الأمور، والتي ترى أنه ليس من الحكمة أن يعارض المؤتمر مثل هذه الخطوة. وإذا كان ثمّة من معارضة، فيجب أن تكون منطلقة من الاعتبارات القانونية، إذ*

---

(1) تعميم لجنة المؤتمر لعموم الهند رقم 22، 31 آذار (مارس) 1937، متحف ومكتبة نهرو التذكاري (NMML).

(2) المرجع السابق نفسه.

(3) المرجع السابق نفسه.

(4) رسالة آزاد إلى راجندر براساد، 10 حزيران (يونيو) 1937، رقم الملف 37/11، رقم البكرة 5، أوراق راجندر براساد، متحف ومكتبة نهرو التذكاري (NMML).

(5) المرجع السابق نفسه.

لا ينبغي لأيّ طائفة أن تفرض على غيرها، وبالضغط، ما تراه مناسباً لها، لأن ذلك قد يؤدي إلى توتر دائم»[1].

وأضاف آزاد: *«الخطوة التي اتخذت في هذا الصدد، لا تضفي على الأرديّة أيّ أولويّة معيّنة، بدلاً من ذلك، فإن الأولويّة قد أضيفت، وعلى قدم المساواة، إلى اللغة الهنديّة. وإذا كانت الأمور بخلاف ذلك، فإن لمعارضتها ببساطة مبرّرات»*[2].

بات التخوّف، وإن بالتدريج، يصير واقعياً أكثر في ما يتعلق بموقف المؤتمر من مسألة اللغة والخطّ الذي اتضح في حزيران (يونيو) 1937. واتهمت العصبة الإسلامية، ومعها الصحافة الأرديّة، حزب المؤتمر بتعريض اللغة الأرديّة للتمييز. ولكن الاتهام لم يقتصر عليه فحسب، بل وجّه المتعاطفون مع المؤتمر اتهامات مماثلة ضدّه أيضاً. على سبيل المثال، اشتكى واحد منهم، وهو أحمد مخدومي، بأن المنشورات المتعلقة ببرنامج الاتصال الجماهيري، والتي يحتاج إليها بإلحاح، لم تصل إليه في بعض الأحيان. وهاجم بقوّة قيادة حزب المؤتمر، كونها أفسحت في المجال لأن تصطبغ دورة هريبورا للمؤتمر بالصبغة الهندوسيّة: «*إن دورة المؤتمر لعموم الهند السنوية التي عقدت في هريبورا قد تمّ تقديمها بالصبغة الهندوسيّة*»[3]. وقال: «*إنه بصرف النظر عن الصحف المتعاطفة مع العصبة الإسلامية، كانت صحيفة مثل مدينة، الصادرة في بيجنور قد انتقدت أيضاً، وبسخونة، مثل هذه التحيّزات*»[4]. وكان يريد أن يعرف من القادة المسلمين في المؤتمر، هل احتجّوا على مثل هذا الموقف؟ ثم تحسّر قائلاً في سرّه، إنه وبسبب مثل هذه المواقف، يبتعد المسلمون عن حزب المؤتمر. وأكّد أن المسلمين لن يتخلّفوا عن الآخرين في تقديم التضحيات من أجل حريّة البلاد، إذا أظهروا (قادة المؤتمر) تفهّماً لقلق المسلمين وحساسيّتهم تجاه القضايا الثقافية واللغويّة[5].

---

(1) المرجع السابق نفسه.

(2) المرجع السابق نفسه.

(3) أحمد مخدومي، أمين عام دار الإسلام، بايثانا، باتنا، كتب رسالة إلى إما منظر رضوي أو كي. ام. أشرف، الاسم ليس بواضح، يطلب مواد الترويج، ما يعطي انطباعاً بأنه كان من المتعاطفين مع حزب المؤتمر. أوراق لجنة المؤتمر لعموم الهند، رقم الملف 1937/30.

(4) المرجع السابق نفسه.

(5) المرجع السابق نفسه.

كانت صحيفة مدينة معروفة بموقفها المؤيّد لحزب المؤتمر في العديد من القضايا. وكانت تنتقده أيضاً انتقاداً لاذعاً، ومع إشارتها إلى دورة فيروز بور الخاصّ بالمؤتمر، وإهمالها اللغة الأرديّة، أكّدت الصحيفة «*أن ثاني أكبر خطأ ارتكبه القائمون على شؤون المؤتمر، هو أنهم جعلوا التعليمات التي أعِدت لدورة فيروز بور باللغات: الهنديّة، الماراثية والإنكليزيّة وخطوطها فقط. وبعملهم هذا برهنوا على موقفهم المعارض للأرديّة*»[1]. في تعليقات رئاسة التحرير، أشارت الصحيفة إلى الدورة السنوية لحزب المؤتمر التي عقدت في لكناو، وأكّدت على أن الشكاوى المماثلة قد أثيرت بعد ذلك أيضاً. وأضافت «*إننا نعرف أن البرامج والتعليمات والدعايات للجان المقاطعات واللجان الفرعيّة للمؤتمر، لا تصدر إلّا باللغة الهنديّة. كما أنها اعترضت أيضاً على البوابات والأقواس التي سُمّيت بأسماء شخصيات مثل شيفاجي (حاكم هندوسي) وتمّ تجاهل الشخصيات مثل تيبو سلطان (حاكم مسلم)*»[2]. وناشدت الصحيفة حزب المؤتمر «*أن يحافظ على نفسه متزهاً من فيروس الطائفيّة*».

وفي ضوء هذه الاحتجاجات، أصدر حزب المؤتمر رسالةً قدّم فيها مشورة، ومفادها أنه يجب توخّي الحذر في الدورة المقبلة للمؤتمر في مهاكاوشال، وأن يُقام في ذكرى قادة المؤتمر المسلمين القدامى عدد من البوابات والأقواس، وأن تُستخدم خطوط اللغة الأرديّة على أوسع نطاق، جنباً إلى جنب مع خطوط اللغة الهنديّة، وألّا يتمّ أيّ نوع من أنواع الترويج لـ«**حركة حفظ الأبقار**» (حظر ذبح الأبقار، لأن الهندوس يقدّسونها) أو الحركات المماثلة، وأن يتمّ ترجمة الخطب الرئاسيّة، وكذلك الإجراءات جميعها المتعلقة بالاجتماعات إلى اللغة الأرديّة. ولا تبذل أيّ محاولات لحظر بيع اللحوم في الفنادق والمحال التجارية[3]. وكانت رسالة حزب المؤتمر اعتذاريّة بعض الشيء: «*إنني آمل يا صديقي العزيز أنك لن تسيء فهم مشاعري حيال هذه المسألة.*

---

(1) صحيفة مدينة الصادرة في بيجنور، 25 كانون الأول (ديسمبر) 1936. وأكدت الصحيفة أيضاً أن حزب المؤتمر لم يصدر أيّ قرار بشأن اللغة الأرديّة، لأنهم يدركون أن اللغة الأرديّة كانت هي الوحيدة التي تحظى بالعموميّة بين الجميع. ولم يكن يليق لمنظمة مثل المؤتمر أن تدعو الناس الذين يتحدثون باللغة الأرديّة من دون إصدار تعليماتها باللغة الأرديّة.

(2) المرجع السابق نفسه.

(3) رسالة لجنة المؤتمر لعموم الهند، ربما كتبها كي. ام. أشرف إلى أمين عام لجنة الاستقبال، دورة مهاكاوشال، جبل بور، 25 تموز (يوليو) 1938، أوراق لجنة المؤتمر لعموم الهند، رقم الملف 1937/30.

إنني على اتصال وثيق بصحافة المسلمين، واعتبر أنه من واجبي أن أبلغ ذلك إليك في وقت مناسب»[1].

وتمّ عرض خلفيّة إظهار هذا الأمر بطريقة، كما لو لم تكن هذه القضايا مهمّة أمام المؤتمر، لأنها كانت معنيّة بتلبية مشاعر المسلمين وردّ هواجسهم: «*إنني أعرف الحقيقة أنه، وبغض النظر عن مبالغاتهم، فما هي إلّا أباطيل، وكقاعدة عامّة يجب على المرء أن يتجاهلها*»[2]. هذا الموقف لقيادة المؤتمر في النظر إلى قضايا حسّاسة مثل اللغة والهويّة والثقافة باعتبارها «أباطيل»، كان لا يساعد المؤتمر على الإطلاق. وإنني باستمرار أشير إلى أن المؤتمر يتعرّض للنقد والمساءلة، ليس من جانب خصومه فحسب، بل من طرف أصدقائه أيضاً، وأنه بات بحاجة ملحّة إلى توعية ذاته تجاه كلّ هذه المسائل وغيرها. على أيّ حال، فإن المؤتمر لا يعيش فراغاً سياسياً، حتّى يظهر وكأنه من الصعب عليه حلّ هذه المشكلات وسدّ الفجوة بين الطوائف. كانت ثمّة مناسبات عدّة رغب من خلالها المؤتمر حثّ أعضائه على اتخاذ وجهات نظر تراعي حساسيّة هذه القضايا ذات الصلة. ومن تلك الحالات، مذكّرة اتصال للجنة المؤتمر الإقليمية في الأقاليم المتحدة جاء فيها: «*وأن يتمّ توجيه جميع لجان المؤتمر بأن تُحفظ المستندات المهمّة باللغتين الهنديّة والأرديّة. وحتّى في الخطابات، يجب استخدام الكلمات العاديّة المتوافرة في اللغتين الهنديّة والأرديّة. ولا ينبغي أن تختار مطبوعات المؤتمر أيّ رمز قد يخلق انطباعاً بتفضيل طائفة على طائفة أخرى*»[3].

تمّ إعداد هذه المذكرة في ضوء الاقتراحات التي قدّمها الأعضاء المسلمون في لجنة المؤتمر الإقليميّة في الأقاليم المتحدة في سياق برنامج الاتصال الجماهيري بين المسلمين[4]. وقد يتوقّع المرء أن في إمكانات الرسائل والاتصالات، وخصوصاً تلك التي وُجّهت إلى أمين عام لجنة الاستقبال لمؤتمر مهاكوشال، تحريك ساكن، لكن، في الحقيقة، لم يظهر أيّ شيء من تلك الإمكانات. فبينما كانت تلك التحضيرات لعقد

(1) المرجع السابق نفسه.

(2) المرجع السابق نفسه.

(3) رسالة من سنديلوي، قسم الترويج في لجنة المؤتمر للأقاليم المتحدة، إلى كي. ام. أشرف، تاريخ 19 آب (أغسطس) 1938، أوراق لجنة المؤتمر لعموم الهند، رقم الملف 1937/30.

(4) المرجع السابق نفسه.

الدورة السنوية للمؤتمر في تريبوري جارية، اشتكى أحد نشطاء المؤتمر من جبلبور، والذي يبدو أنه كان متورّطاً في التحضيرات: «*إن المطبوعات التي نشرت حتّى الآن، ومناشير التوزيع المتعلّقة بالمؤتمر، هي باللغة التي تتكوّن من اللغة السنسكريتيّة الهندوسيّة بنسبة 90%، وكذلك يُستهلّ الكلام بعبارة «شري غنيشا»*[*] *وتُذكر أيضاً جميع الآلهة مثل سروسواتي ولكشمي لأغراضٍ أخرى، ولم يُنشر حتّى إشعار واحد باللغة الأرديّة، وقد أُغرقت لغتكم الهندوستانيّة في نهر نربدا عميقاً*»[1].

لقد وجّه تهمة خطيرة ضدّ حزب المؤتمر وهي تزعم بأن جميع من شارك في دورة تريبوري (بمن فيهم كوادر الحزب، هم من مدفوعي الأجور وشبه مدفوعي الأجور) كانوا من الطائفة الهندوسيّة، بحيث «*تمّ إظهار هذه الدورة وكأنها دورة هندوسيّة تماماً*»[2]. وكانت قائمة التهم طويلة. وذُكر في الرسالة: «*سُمح لقادة هندو مهاسبها المحليّين بالانضمام إلى لجنة الاستقبال، وأنهم أُعطوا مناصب عليا فيها. ولا بدّ من أن ينتج عن ذلك ردّات فعل سلبيّة عند المسلمين*»[3]. وكان الجزء الختامي من الرسالة مؤشّراً كبيراً لعواقب الأمور: «*ومن المؤكد أن المسلمين سوف يتركون الحزب، باستثناء اثنين أو ثلاثة من أعضاء المؤتمر المسلمين القدامى ليواجهوا نقادنا*»[4].

أعلنت الهواجس هذه على أوسع نطاق، وعبر العديد من الرسائل التي تفيد بأن عدم مراعاة حساسيّة المؤتمر في هذه الأمور، قد يؤدّي إلى إعراض المسلمين عن الحزب. في الحقيقة إن حساسيات المسلمين تجاه مسألة اللغة الأرديّة كانت مرتفعةً جداً. العديد من نشطاء المؤتمر المسلمين أظهروا مثل تلك المخاوف؛ وأشاروا إلى

(*) يعني الشروع باسم المولى غنيشا – أحد آلهة الهندوس (المترجم).

(1) رسالة من آفتاب أحمد (من نشطاء المؤتمر في جبل بور) إلى مولانا آزاد، من دون تاريخ، أوراق لجنة المؤتمر لعموم الهند، رقم الملف 1937/30. وقد وُجّهت أيضاً نسخة من الرسالة إلى كلّ من البندت نهرو، كي. ام. أشرف، المهاتما غاندي وسوبهاس شاندرا بوس.

(2) المرجع السابق نفسه.

(3) المرجع السابق نفسه، كان هذا الاتّهام مثيراً للاهتمام في ضوء حقيقة أن لجنة العمل للمؤتمر أصدرت قراراً في الأسبوع الأخير من شهر كانون الأول (ديسمبر) 1938 يقرّ بأن العصبة الإسلاميّة وهندو مهاسبها هما من المنظمات الطائفيّة ولا يمكن لأيّ عضو في لجانهما أن يصبح عضواً في لجنة المؤتمر. أن. أن. ميترا، محرّر، الأرشيف القومي الهندي، 1938، المجلد 2، ص 300.

(4) المرجع السابق نفسه (رسالة من آفتاب أحمد).

أن هناك قضيتين من القضايا ذات الاهتمام الخصوصي، إحداهما قضية اللغة الأرديّة والأخرى حزب المؤتمر والمسلمون. وكلتاهما على ترابط. تُعدّ القضية الأولى مهمّة، وإلى حدّ أن السيد محمد علي جناح أثارها مراراً وتكراراً؛ وإذا لم يتمّ التوصّل إلى حلٍّ للأولى، فإن إيجاد حلّ للأخرى سيكون صعباً جداً[1]. كذلك كانت جمعية علماء الهند منظّمة زميلة للمؤتمر القومي الهندي منذ تشكيلها في نهاية العام 1919؛ وأنها أيّدت دائماً قضية حريّة الهند. على أيّ حال، إنها ظلّت حسّاسة تجاه الثقافة والهويّة والدين لدى المسلمين. وأعربت عن ردّة فعلها الشديدة عندما قرّرت حكومة ولاية أوريسا، أن اللغة الأوريّة أو الأوريا (هي اللغة الرسميّة لولاية أوريسا) وحدها ستكون وسيلة للتواصل[2]. قالت الجمعية إن اتخاذ مثل هذا القرار، لا يعني محو اللغة الأرديّة فحسب، بل يعني محو الدين أيضاً[3]. وُجّهت التهم نفسها ضدّ حكومة المؤتمر في الأقاليم الوسطى أيضاً، بأنها تنتهج سياسات تُخالف اللغة الأرديّة؛ حيث أكّد مولانا عبد الحق، باحث اللغة الأرديّة الشهير، بأن جهوداً حثيثة بُذلت في بيتول وأماكن أخرى لإقصاء اللغة الأرديّة عن المناهج الدراسيّة في المدارس[4]. وقد جرى إعطاء أهميّة لمثل هذه التصريحات في رسالة جاء فيها: *«أرى بأن مثل هذه التصريحات وبإسنادٍ من مولانا عبد الحق ينبغي التجاوب معها وبأقرب فرصة ممكنة. ومثل هذه التصريحات تدعو الحكومة لاتخاذ سياسة واضحة بشأن اللغة الأرديّة وتعليم المسلمين في الأقاليم تلك»*[5]. وقد أصدرت حكومة الأقاليم الوسطى وبيرار نشرة

---

(1) رسالة شودهري لياقت حسين إلى كي. ام. أشرف، 9 آذار (مارس) 1938، أوراق لجنة المؤتمر لعموم الهند، رقم الملف 1937/30. وفي هذه الرسالة ذكر عن خطة للمؤتمر لفتح مكتبة عامّة في ساينا، بولاندشهر، للكتب الهنديّة فقط. واشتكى من أن مثل هذا القرار سيؤدّي إلى حرمان المسلمين والهندوس الذين يعرفون القراءة باللغة الأرديّة. وأشار إلى أنه على الرغم من مشاركته في تحركات حزب المؤتمر، إلّا أن ثمّة مناسبات عدّة أعرب فيها عن أسفه لذلك.

(2) رسالة من عبد الرشيد، منظّم جمعية علماء الهند، أوريسا، إلى كي. ام. أشرف، 10 حزيران (يونيو) 1938، أوراق لجنة المؤتمر لعموم الهند، رقم الملف 1937/30.

(3) المرجع السابق نفسه، مرفق مع الرسالة قرار اتّخذه المسلمون في كتاك، جاء فيه أن مثل هذا القرار مخالف للروح التي في إعلان كراتشي، الفقرة الفرعيّة الثالثة، الذي اتخذه المؤتمر، والذي وعد بالدفاع عن اللغة والخط والثقافة للأقليّات.

(4) رسالة من كي. ام. أشرف إلى مدير الدعاية، حكومة الأقاليم الوسطى، ناجبور، 29 تموز (يوليو) 1938، أوراق لجنة المؤتمر لعموم الهند، رقم الملف 1937/30.

(5) المرجع السابق نفسه.

إعلاميّة سعياً منها لمعالجة بعض القضايا التي أُثيرت في ما يتعلق باللغة الإرديّة وتعليم المسلمين[1]. وعلى الرغم من ذلك، فإن الانطباع العام استمر بأن المؤتمر يتجاهل اللغة الأرديّة.

كانت هذه الملاحظات تعكس قلقاً عميقاً تجاه مصير اللغة الأرديّـة، وبالتالي الثقافة الإسلامية في الهند. وفي هذا الصدد، لم يتّصل أحد غير آفتاب أحمد، كما يبدو، مباشرةً مع مولانا آزاد. ولا يبدو أن هناك أيّ ردّ مسجّل من آزاد على اتصال أو مراسلة آفتاب أحمد؛ ولكن نجد أن مولانا آزاد انتبه إلى ذلك بجديّة، الأمر الذي تجلّى واضحاً في مراسلاته مع زعماء حزب المؤتمر الآخرين. وكان شديد الانزعاج من موقف حزبه، وكان يشعر بأنه يعمل على تهميش اللغة الأرديّة متعمّداً، على النقيض مما يُتوقّع منه. وكتب إلى راجندر براساد: «*بغض النظر عن الإقليم الذي تُقام فيه دورة المؤتمر، يجب أن تبقى سياسة الحزب حول اللغة كما هي، ويجب اتّباعها. في مطلق الأحوال، فإن ذلك لا يخدمها بسبب إهمال لجنة الاستقبال التي وضعت جميع اللافتات وغيرها بالخط الناغري للغة الهندية. ولم تطبع التذاكر وإيصالات الاستلام والمواد الترويجيّة الأخرى إلّا بلغات الخط الناغري. لم تُرَ اللغة الأرديّة في أيّ مكان*»[2].

وأضاف مولانا آزاد: «*إذا لم تُصبغ مثل هذه القضيّة بالصبغة الهندوسيّة، فيمكن للمرء أن يتجاهل ذلك تماماً، ولكن في ظلّ هكذا تطوّرات، يُتخوّف بشدّة أن مثل هذه الأمور ستعطي انطباعات، وعلى أوسع نطاق، أن المؤتمر يتجاهل اللغة الأرديّة عن عمد*»[3].

وبالنسبة إلى شخص أُعطيت له ملكة ضبط النفس والتوازن في التعبير، يبدو أن الشعور بالإحباط دفعه إلى القول «*تُثار هذه القضية منذ سنوات عدّة، والآن لا يشتكي خصومنا من هذا الموقف فحسب، بل لفيف كبير من أعضاء المؤتمر المسلمين أيضاً*»[4].

---

(1) أكّدت مذكّرة الاتصال أن مدرسة تدريب للمدرّسين تمّ فتحها في واردها...، وقد عُين مدرّس مسلم كمدرّس للغة الأرديّة. وأضافت بأن خطّ اللغة الأرديّة تمّ تعليمه لجميع المدرّسين التلامذة ليتمكّنوا من تدريسها للطلّاب المسلمين الدارسين في مدارس فيديا مندر إذا ما رغبو في ذلك. «*ويُلاحظ أن هذه الميزة تمّ تقديمها لإزالة شكوى المسلمين بأنه ليس هناك أيّ ترتيب في المدارس الابتدائيّة حاليّاً لتعليم اللغة الأرديّة*».

(2) رسالة آزاد إلى راجندر براساد، 7 شباط (فبراير) 1940، رقم الملف 14، أوراق راجندر براساد، متحف ومكتبة نهرو التذكاري (NMML).

(3) المرجع السابق نفسه.

(4) المرجع السابق نفسه.

وفي عقب دورة هاريبور للمؤتمر، ناقشت لجنة عمل المؤتمر هذه القضيّة، وتوصّلت إلى حلٍّ بالإجماع يقضي بأن مثل هذا الإهمال لن يُسمح به في المستقبل[1]. وعندما اقترب موعد عقد دورة تريبوري للمؤتمر، أكّد لآزاد أشاريا كريبالاني بأن اللغة الأرديّة ستُستخدم في اللوحات التي تحمل الأسماء واللافتات وغيرها. وذهب آزاد إلى كونغرس نغر (سُمّي به المكان الذي عُقدت فيه دورة المؤتمر) للاطلاع على ما اتّخذ من تدابير ملائمة في هذا الصدد، وفوجئ بأن اللغة الأرديّة لم يُر أثر لها في المكان ما أثار شكّه واستياءه: *«بعدما بدأت الدورة، ذهبتُ إلى كونغرس نغر للتأكد من الادّعاء بأن اللغة الأرديّة قد تمّ استخدامها، ولكنني لم أعثر لها على أيّ أثر»*[2]. ولم يتمكّن مولانا آزاد من إخفاء استيائه: *«ربما من أجل إرضائي، وُضعت لوحات تحمل أسماء أعضاء لجنة العمل باللغة الأرديّة على مقاعدهم، وباستثناء ذلك، لم تُستخدم اللغة الأرديّة في أرجاء المكان»*[3].

وكان آزاد شديد القلق تجاه ما سيحدث، حيث إن دورة رامغره لحزب المؤتمر، كانت قد أوشكت على الانعقاد والتي كان سيخاطبها كرئيسٍ لها. لم يقل شيئاً، إلّا أنه لم يعلّق كذلك أيّ أمل على المؤتمر، وكتب إلى راجندر براساد في هذا الصدد: *«إنني أتطلّع إليك فقط»*[4]. وكتب المزيد وهو معبّأ بالغضب: *«يرجى التكرّم بالانتباه إلى مثل هذه الأمور. قد يُسبّب أمرٌ تافهٌ منها، بأضرارٍ كبيرةٍ، وبدلاً من إيجاد حلول للمشكلات، فإنها تترك لتصبح أكثر تعقيداً»... «والسؤال الجدلي الذي يطرح نفسه، هو هل اتخذ المؤتمر قراراً حول اللغة القوميّة بكلا الخطّين أم لا؟ إذا كان الرّد إيجابيّاً، أفلا يجب وضع اللوحات في الدورة السنويّة للمؤتمر باللغة الأرديّة أيضاً؟ وإذا لم يكن هذا الموقف مُختلفاً عليه، فيجب علينا تنفيذه»*[5].

كشف آزاد ما أخفته سريرته عشيّة دورة رامغره للمؤتمر: *«مهما كانت المادة الدعائيّة التي نشرتها لجنة الاستقبال باللغة الهندية، فيجب أن تتوافر أيضاً باللغة الأرديّة»*[6].

(1) المرجع السابق نفسه.

(2) المرجع السابق نفسه.

(3) المرجع السابق نفسه.

(4) المرجع السابق نفسه.

(5) المرجع السابق نفسه.

(6) المرجع السابق نفسه.

بعدها طالب آزاد بآلة طباعة خاصّة باللغة الأرديّة لتكون في مكان انعقاد دورة رامغره. وفي نهاية الرسالة الطويلة بدا متشائماً بعض الشيء، كأنه لا يتوقع ردّاً مفيداً من حزب المؤتمر... كتب «*يُرجى إبلاغي ما إذا كان سيتّم اتخاذ ترتيبات في هذا الصدد أم لا. وإذا لم يتّفق الناس على ذلك، فيجب أن أعرف ذلك مسبقاً*»[1]. وإذا كان المؤتمر لم يتمكّن من كسب ثقة شخص مثل مولانا آزاد، في ما يتعلّق بموقفه من اللغة الأرديّة، فكيف بالمسلمين العاديين الذين كانوا يرغبون، على الرغم من كلّ شيء، بالبقاء في المؤتمر؟ على أيّ حال، لم تكن اللغة الأرديّة وحدها هي التي استرعت انتباه المسلمين كقضيةٍ محوريّةٍ لهم. فهناك قضايا عدّة، معقّدة ومتداخلة، وتحتاج إلى انتباهٍ عاجلٍ من الجميع، وبخاصّة من حزب المؤتمر.

4

كان النزاع حول اللغة كفيلاً بعدم التزام حزب المؤتمر بالموقف نفسه من الهندوستانيّة المقترح كتابتها بالخطّين الفارسي والناغري. وكان يتّضح أن المؤتمر فضّل الناغري كمسألة سياسية معتمدة. وفي هذا الجوّ المشحون بعدم الثقة المتبادلة، والتوتر المتزايد بين الطائفتين، ظهر اتجاه ثالث أكثر إثارة للقلق، وهو مشاركة عدد من أعضاء المؤتمر علناً في أعمال الشغب الطائفيّة. ولم يتمّ توجيه هذا الاتهام الخطر من قبل العصبة الإسلامية فحسب، والتي يمكن أن تُعتبر متأثرة بدوافع معروفة، بل من قبل نشطاء المؤتمر أنفسهم. تحدّث جميل أحمد خان، مفوّض البلدية وعضو حزب المؤتمر عن أن العديد من نشطاء المؤتمر في مقاطعة بهاغلبور مدّوا يد العون علناً إلى هندو مهاسبها، وألقوا الخطب التمهيديّة ضدّ المسلمين وقال: «*ظلّ قادتنا طائفيين قبل أعمال الشغب وفي أثنائها وبعدها*»[2].

وأضاف جميل أحمد: «إذا كان ذلك من عقليّة رجال المؤتمر، فلا أدري إلى أيّ مدى سينجح المؤتمر في كسب الدعم والتعاون من

---

(1) المرجع السابق نفسه.

(2) جميل أحمد خان، 15 آب (أغسطس) 1938، رقم الملف 3-بي/38، أوراق راجندرا براساد، متحف ومكتبة نهرو التذكاري (NMML). ويبدو أن الرسالة لم تُوجّه إلى أيّ شخص غير القيادة العليا للمؤتمر.

الأقليّات الأخرى التي لا يمكن أن تفكّر للحظة أن مصالحها في مأمن في أيدي المؤتمر»[1].

وبالنسبة إلى آزاد، لم يكن الجانب المثير للقلق مجرّد تورّط رجال المؤتمر في أعمال الشغب في بهاغلبور، بل كانت ازدواجيّة العضويّة، حيث يمكن لرجال المؤتمر أن يصبحوا أعضاء في هندو مهاسبها[2]. وكان يتخوّف من أنه إذا لم يتمّ التصدّي للوضع، فإن جميع مكاسب المؤتمر ستذهب أدراج الرياح[3]. طالب المؤتمر بأن يمنع أيّ عضو تحت سلطته، أيّاً كان موقعه أو مستواه، من أن يصبح عضواً في أيّ منظمة طائفيّة[4]. واعترف بأن المؤتمر لم يُعِدّ أيّ قائمة للهيئات الطائفيّة من ضمن هذا المبدأ التوجيهي، ولكن كان من الواضح أن العصبة الإسلامية وهندو مهاسبها، على الأقلّ، كانتا من المنظمات الطائفيّة بلا منازع[5]. وحذّر *«إن عدم إيلاء أيّ اهتمام بهذه المشكلات هو مما يرثى له فعلاً، وبخاصّة من أعضاء المؤتمر المسلمين، الذين يقولون إنهم على الرغم من هذا وذاك، لا ينضمّون إلى العصبة الإسلامية. ويجب على أعضاء المؤتمر الهندوس أن يتبعوا السياسة عينها»*[6]. (ما يعني أن عليهم ألّا ينضموا إلى هندو مهاسبها).

وأشار آزاد أيضاً إلى أن الشكاوى المماثلة كانت ترد إليه من الأقاليم الوسطى، واقترح تحذير جميع الأعضاء المشبوهين في المؤتمر بضرورة الابتعاد عن هندو مهاسبها، وفي الوقت نفسه، كان يخشى أن حزب المؤتمر قد لا يلتفت إلى اقتراح تحذيرٍ كهذا: *«إنني أشعر باستمرار بأن هذه القضايا لا يُعطى لها أيّ اهتمام يُذكر. على أيّ حال، إذا كنّا قد تعاملنا بحذر مع هذه القضايا، وسنظلّ نتعامل، فإن ذلك سيساعدنا كثيراً على الفوز بكسب تأييد المسلمين الذين لا يخالفون أهدافنا. ولكن المشكلة أننا لا نكاد نكترث لهم»*[7].

---

(1) المرجع السابق نفسه.

(2) رسالة آزاد إلى راجندر براساد، 11 تشرين الثاني (نوفمبر) 1938، رقم الملف 4ـاي/38، أوراق راجندر براساد، متحف ومكتبة نهرو التذكاري (NMML).

(3) المرجع السابق نفسه.

(4) المرجع السابق نفسه.

(5) المرجع السابق نفسه.

(6) المرجع السابق نفسه.

(7) المرجع السابق نفسه.

وكان آزاد يدرك أن الاستياء يتزايد في صفوف أعضاء المؤتمر المسلمين. ذُكرت حالات متزايدة تؤيّد وجهة النظر التي تثبت أن حزب المؤتمر لا يولي الاهتمام الكافي في ما يتعلق بتظلّمات المسلمين. عقد المسلمون في المؤتمر جلسة علنيّة في 28 أيلول (سبتمبر) 1938 احتجاجاً على موقف القيادة العليا وأصدروا قرارات. ونصّ أحدها: «*يعلن اجتماع أعضاء المؤتمر المسلمين في رانشي لجنة المؤتمر الإقليميّة، ولجنة المؤتمر لعموم الهند، بأن الحزب يتجاهل المسلمين، وأن التعامل الذي يتم معهم من خلاله يبعث على الأسى. ولذلك نناشد القيادة العليا إصلاح طريقها هذا، حتّى لا يسيء الحزب أكثر من ذلك، ويجب أن نعمل بجدٍّ لزيادة شعبيّته*»[1].

وفي الجلسة نفسها، تمّ اتخاذ قرار آخر، بدا وكأنه مذكّرة تحذير لقيادة المؤتمر العليا. وكان يتعلّق بما تعرّض له نائب رئيس بلدية غايا من سوء معاملة من قبل رئيس البلدية نفسها، وذلك بناءً على اعتبارات طائفيّة، نصّ القرار: «*إنه يدين صمت القيادة العليا، ويناشد الحكومة المحلّية، ولجنة المؤتمر، إجراء تحقيقٍ ومعاقبة الرئيس، وإلاّ فإن ذلك سيفاقم الاستياء والكراهيّة تجاه القيادة العليا*»[2]. وكان قلق آزاد شديداً بشأن تهدئة المشاعر بخصوص الأذى الذي يلحق بالمسلمين بعامّةٍ، وبخاصّة مسلمي المؤتمر، في أماكن مثل بهاغلبور، رانشي، غايا الخ...، وكان يريد التدخّل عاجلاً من أجل استتباب الأمور. فلقد بعث ببرقيّة إلى راجندرا براساد طالباً مشاركته الشخصية في هذا الشأن[3].

لم يقم آزاد بإثارة هذه القضايا المختلفة لأوّل مرّة، فقد قام بذلك في السابق أيضاً. ففي رسالةٍ له ذكّر بالقضايا التي أثارتها الصحافة الأرديّة، مؤكداً أنه إذا لم يتمّ اتخاذ

---

(1) قام عبد المجيد، مساعد الأمين العام، للجنة الاتصال الجماهيري بين المسلمين، بإرسال هذه المذكّرة إلى لجنة المؤتمر لعموم الهند، تاريخ 11 تشرين الأول (أكتوبر) 1938، أوراق لجنة المؤتمر لعموم الهند، رقم الملف 1937/30.

(2) المرجع السابق نفسه.

(3) برقيّة من آزاد إلى راجندرا براساد، 2 تشرين الثاني (نوفمبر) 1938، رقم الملف 4-اي/38، أوراق راجندر براساد، متحف ومكتبة نهرو التذكاري (NMML). يعكس محتوى البرقيّة هذا القلق، «*... يرجى اتخاذ قرار حول شؤون بهاغلبور وغايا، هناك شكاوى بخصوص إزالة المسلمين والتي يضطرب بها المسلمون القوميّون، العلاج الفوري ضروري...*».

إجراءات فوريّة، فإن مصالح حزب المؤتمر الطويلة الأمد ستتعرّض لضررٍ كبير[1]. وكان شديد الحرص على أن يُنظر إلى حزب المؤتمر على أنه يتقاسم السلطة مع المسلمين، وذلك بغية التقليل من مخاوفهم، وبأن مصالحهم لا يتمّ تجاهلها في الأقاليم التي يحكمها المؤتمر. وكان يهتم أيضاً بأن يُنظر إلى المؤتمر، بأنه يمنح التمثيل الكافي للمسلمين على المستويات المختلفة. وقد ذُكر سابقاً، أنه كانت ثمّة حوادث عندما وضعت العراقيل أمام دخول المسلمين في الهيئات المنتخبة للمؤتمر[2]. تلقى مكتب لجنة المؤتمر لعموم الهند باستمرار مثل تلك الشكاوى من نشطاء المؤتمر المسلمين. وفي بعض الحالات، بُذلت الجهود لإصلاح هذا الوضع، بينما في الهيئات الأخرى لم يتمّ تحريك أيّ ساكن (لم يلتفت أحد إلى ذلك). بعث أحد نشطاء المؤتمر المسلمين من أوريسا برسالة إلى لجنة المؤتمر لعموم الهند، يشتكي فيها من ممارسة التميز في أثناء انتخاب المندوبين للجنة المؤتمر الإقليميّة على أساس الانتماءات الدينية[3]. وذكر فيها أيضاً: *«إن هذا الإهمال من جانب أعضاء المؤتمر المحلّيين مؤسف للغاية»*[4]. لم تكن هذه الحالة وحدها جديرة بالذكر، فكانت الشكاوى المماثلة تتدفق من أنحاء أخرى من الهند أيضاً.

كتب إدريس خان لودهي من بدايون إلى مكتب لجنة المؤتمر لعموم الهند بأنه، على الرغم من مضيّ عشرين عاماً على عضويّته في المؤتمر، وخدمته للقضية القوميّة الهندية، لم يُسمح له بالمشاركة في لجنة المؤتمر الإقليميّة. وتعرّض لحملة دعائيّة مكروهة للغاية[5]. واحتجاجاً على ذلك، فإنه قدّم استقالته، فتبعه بعدها استقالة 75

(1) رسالة آزاد إلى راجندر براساد، 25 تشرين الأول (أكتوبر) 1938، رقم الملف 4ـاي/38، أوراق راجندر براساد، متحف ومكتبة نهرو التذكاري (NMML).

(2) نصّ يفيد تفاصيل مثل تلك التطوّرات، وبخاصّة في مقاطعة بهاغلبور، كان مرفقاً برسالة من آزاد إلى راجندرا براساد، 11 تشرين الثاني (نوفمبر) 1938، رقم الملف 4ـاي/38، أوراق راجندر براساد، متحف ومكتبة نهرو التذكاري (NMML).

(3) رسالة من لجنة المؤتمر لعموم الهند إلى الأمين العامّ، لجنة المؤتمر الإقليميّة في اوتكال، 12 كانون الثاني (يناير) 1939، رقم الملف 1937/30.

(4) المرجع السابق نفسه.

(5) رسالة من مكتب لجنة المؤتمر لعموم الهند إلى كي. دي. مالافيا، الأمين العامّ المنظّم، لجنة المؤتمر الإقليميّة في الأقاليم المتحدة، 12 كانون الثاني (يناير) 1939، رقم الملف 1937/30.

عضواً آخرين من أعضاء المؤتمر المسلمين بالاستناد إلى الدافع عينه[1]. وكان المؤتمر يتلقّىّ الشكاوى باستمرار. وكان أصحاب المناصب في مكتب لجنة المؤتمر لعموم الهند يستجيبون لهذه القضايا من وقتٍ إلى آخر، من أجل تحسين سمعة قادة المؤتمر المحلّيين. ثمّة حالات بدت اعتذاريّة، وهي نقطة قد نوقشت سابقاً وردّت الشكاوى المماثلة من الأقاليم الوسطى. كتب أمين عام لجنة الاتصال الجماهيري بين المسلمين في هينغان غات بأنه بسبب الدعاية الطائفيّة التي يروّج لها نشطاء المؤتمر بين الأعضاء الجدد، يُخفق أعضاء المؤتمر المسلمون عموماً في جذب الناخبين للأعضاء المبتدئين إليهم، وبذلك يتسبّبون عموماً في انهزامهم في انتخابات لجان المؤتمر[2]. واقترح مزيداً من حجز المقاعد للمسلمين في اللجان على مستوى المديريات والمدن. وجاء الاقتراح نفسه للحجز على مستوى لجان المؤتمر الإقليمية، وكذلك في لجنة المؤتمر لعموم الهند، وقيل إن الإجراءات من هذا القبيل من شأنها وحدها أن تضمن تمثيل المسلمين[3]. وكان هذا الاقتراح يشي على الأقلّ بأن المسلمين قد ينضمّون إلى المؤتمر بعددٍ هائلٍ، ما سيكون بمنزلة الرفض التامّ للعصبة الإسلامية التي تدعي بأن المؤتمر هو حزب هندوسي. ولكن وجدت لجنة عموم الهند بأن اقتراح المقاعد للمسلمين يتعارض مع دستور الحزب والمُثُل القوميّة؛ ولم يوضح المؤتمر، هل كان وضع المسلمين خارج هيكل السلطة الداخلي للحزب نتيجة للطائفيّة في المجتمع والسياسة أم لا، إلّا أنه اعترف «*بأن المسلمين في المؤتمر واجهوا في أثناء انتخابات المندوبين الأخيرة قدراً كبيراً من الصعوبات حتّى يتم انتخابهم*»[4]. وفي ضوء هذه التجارب، تمّ اقتراح تشكيل دوائر انتخابيّة قد تتكوّن أغلبيّة أعضائها من المؤتمر. وعُقد الأمل على أن مثل هذه الخطوة ستؤدّي إلى جذب المزيد من المسلمين إلى حزب المؤتمر، ولكن من دون جدوى[5].

---

(1) المرجع السابق نفسه.

(2) رسالة موجّهة إلى كي. ام. أشرف، كتبها أمين عامّ حزب المؤتمر الإسلامي، 11 أيار (مايو) 1939، أوراق لجنة المؤتمر لعموم الهند، رقم الملف 1937/30.

(3) المرجع السابق نفسه.

(4) رسالة من قسم المعلومات السياسيّة والاقتصاديّة إلى أمين عامّ لجنة المؤتمر الإقليمي، 26 حزيران (يونيو) 1938، أوراق لجنة المؤتمر لعموم الهند، رقم الملف 1937/30.

(5) المرجع السابق نفسه.

استمر ورود مثل تلك الشكاوى. وتبيّن من تجارب متكرّرة لأعضاء مسلمين، أنه وعلى الرغم من جهودهم المضنية، كان من الصعب، إن لم يكن من المستحيل، انتخابهم لمناصب مختلفة داخل الحزب. كان مولانا آزاد أيضاً يتلقى رسائل تُعرب عن التحسّر على مواقف أعضاء المؤتمر الهندوس على مستوى الأقاليم والمقاطعات. وكان آزاد ما زال يشير إلى هذه التطوّرات منذ وقتٍ ما، ثمّ وجد نفسه في منتهى الصبر، فصرّح: *«ثمّة قضية أخرى ذات أهميّة قصوى تتعلق بعضويّة المسلمين في لجان المؤتمر. إنني شديد الاستياء حيال التطوّرات الراهنة. وأقترح كحلٍّ أخير أن تقوم اللجنة الفرعيّة لدستور حزب المؤتمر بإجراء بعض التعديلات التي من شأنها أن تضمن حجز مقاعد معيّنة للمسلمين في هيئات المؤتمر. ويجب علينا أن نعمل شيئاً في هذا الصدد»*[1].

جديرٌ بالذكر أن آزاد كان بحاجة إلى المطالبة بحجز المقاعد للمسلمين وذلك من ضمن ضرورات الهيكل التنظيمي لحزبه. لا ينبغي خلط هذه المطالبة بمعارضة حزب المؤتمر حجز مقاعد للمسلمين في المجلس التشريعي المركزي، وفي الأقاليم المختلفة (كما طالبت به العصبة الإسلامية والقادة المسلمون الآخرون في العام 1928م). وتذكير آزاد، مراراً وتكراراً، كان من المتوقع أن يحظى باهتمام المؤتمر، ولكن الشكاوى من فرض العراقيل أمام انضمام المسلمين إلى المؤتمر، استمرّت بلا هوادة. كتب عبد العليم آبي إلى غاندي مشتكياً بأن مطالبة المسلمين بحجز وظائف مختلفة في المجلس المحلّي، وكذلك في مجلس المقاطعة، تمّ تجاهلها عمداً، على الرغم من أن العديد من المسلمين كانوا أصحاب كفاءة وقوميين متحمّسين لهذه الانتخابات، وقد تحدّوا نداء العصبة الإسلامية لمقاطعة الانتخابات[2]. وانتهت الرسالة بنداءٍ حار إلى المهاتما غاندي تدعوه للتصدّي إلى مثل هذه المشكلات المستعصية[3].

الشكاوى والاعتراضات الموجّهة ضدّ سياسات المؤتمر حول هذه القضية، والتي نوقشت حتّى الآن، لم تأت من العصبة الإسلامية. فهناك بين رجال حزب المؤتمر مَن

(1) رسالة آزاد إلى راجندر براساد، 16 حزيران (يونيو) 1939، رقم الملف 40/24، أوراق راجندر براساد، متحف ومكتبة نهرو التذكاري (NMML).

(2) رسالة عبد العليم (من دربهنغا، بيهار) إلى المهاتما غاندي، 5 شباط (فبراير) 1941، رقم الملف 4ـآي/41، أوراق راجندر براساد، متحف ومكتبة نهرو التذكاري (NMML).

(3) المرجع السابق نفسه.

كانوا لا يرغبون في التنازل عن ولائهم للحزب، إلّا أنهم وجدوا سياساته مزعجة. وكان هناك أيضاً أفراد ومجموعات خارج المؤتمر، وجّهوا اعتراضات مماثلة ضدّ سياسة المؤتمر بشأن الأقليّة. فكتب السير سلطان أحمد، وهو محام بارز في باتنا، إلى راجندرا براساد: «*عندما قرّر المؤتمر قبول الوزارة في السنة الماضية، لم يكن أحد خارج أوساط المؤتمر أكثر فرحاً وسروراً ممّا كنتُ أنا*». وأضاف: «*أشعر منذ أمدٍ بعيدٍ، وحتّى الآن، بأن الذين يعارضون المؤتمر يبالغون في الأحاديث المطوّلة، ولم أكترث منذ فترة طويلة بنشر المظالم التي وضعت أمامي، ولكن في غضون الأشهر القليلة الماضية، اضطررت إلى دراسة موقف وزارات المؤتمر تجاه الأقليّة المسلمة والأقليّات الأخرى. إنني توصّلت إلى استنتاجٍ أكثر إحباطاً*»[1].

رداً على ذلك، لم يكن راجندر براساد مستعداً للتنازل عن النقاط التي أثارها السير سلطان. بدلاً من ذلك، وجّه اللوم إلى آخرين: «*إنني أدري أن هناك دعايات كثيرة ضدّ وزارة المؤتمر، ولاسيّما في بيهار، أجرتها العصبة الإسلامية والبنغاليّون ورجال منظمة كيسان سابها... وبحدود معرفتي لم تفعل وزارة المؤتمر شيئاً تجاه المظالم المتعلقة بالمسلمين. وإذا كان انطباعي غير صحيح، فإنني أكون ممتنّاً إذا تمّ تصحيحه حتّى يمكن إزالة أثر أيّ ظلم ربما قد حدث سابقاً*»[2]. وكانت الاستجابة شاملة من قادة المؤتمر بأنه تمّ تجاهل الشكاوى ضدّ الحزب وأسلوب العمل لحكومته، وبالتالي كان يُنظر إلى أيّ شكوى على أنها من عمل الخصوم.

كان الهجوم من العصبة الإسلامية على المؤتمر شيئاً مرتقباً. وهو ما حدث في دورتها الاستثنائية التي عقدتها في كلكتا في العام 1938م، حيث قال فضل الحق: «*من العبث في ضوء التجارب السابقة أن نتوقع من المؤتمر أيّ عمل نظيف ومعاملة منصفة*»[3]. وفي الاجتماع نفسه، أعلن محمد علي جناح: «*ولكن لا يمكننا*

(1) رسالة السير سلطان إلى راجندرا براساد، 16 تشرين الثاني (نوفمبر) 1938، رقم الملف 1-بي/39، أوراق راجندر براساد، الأرشيف الوطني الهندي.

(2) رسالة راجندرا براساد إلى السير سلطان، 21 تشرين الثاني (نوفمبر) 1938، رقم الملف 1-بي/39، أوراق راجندر براساد، الأرشيف الوطني الهندي.

(3) ديباك باندي، العلاقات بين المؤتمر والعصبة الإسلاميّة 1937 - 1939: مقسّمة للطرق، في الدراسات الآسيوية الحديثة، كامبريج، رقم 12، 1978، ص 635.

الاستسلام أو الاندماج أو الخضوع لإملاءات القيادة العليا التي تتحوّل إلى تجمّع شمولي وسلطوي»[1].

لم تكن مثل هذه العدوانيّة من دون أساس، لأن المؤتمر كان يتصرّف كثيراً عكس سياساته المعلنة، وبخاصة على المستوى الإقليمي والمحلّي وفي ما يتعلق بالعلاقات البينيّة للطوائف. وتجلّى هذا السلوك في تقرير اللجنة الفرعيّة التي عيّنتها لجنة العمل للمؤتمر للتحقيق في تلك القضية. ونصّ التقرير: «*من الصحيح تماماً أن جميع الأصدقاء أعضاء المؤتمر الهندوس قد أصبحوا علناً من فئة الطائفيين*»[2].

وعلى الرغم من هذه الإدانة، كان قادة المؤتمر هم مَن رفضوا الاعتراف بوجود أيّ أساس لهذه الشكاوى، ليس من العصبة الإسلامية فحسب، بل من أعضاء المؤتمر المسلمين أنفسهم، فقد نصح سي. راجاغوبالاشاري راجندرا براساد بتجاهل كلّ ذلك: «*إنني أخشى من أننا نتخذ طريقاً خاطئاً للتعامل مع هذه الدسائس الطائفيّة. ومن المسلمين مَن يرفضون، من دون تفكيرٍ جدّي، الانضمام إلى المؤتمر. فكما ترى ليست هناك الآن أيّ وسيلة للنفوذ والقوّة سياسيّاً. إنهم يئسوا. وإذا نجحنا في تهدئة غضبهم، فإنني أعتقد بأن تكتلاتهم الكبيرة ستنضمّ إلى المؤتمر في الانتخابات المقبلة*»[3].

كان مثل هذا الغضب ضدّ واحد من كبار قادة حزب المؤتمر، مؤشّراً على أن المؤتمر لم يكن على استعداد للنظر في عيوب سياسات الحزب التي تمّ إظهارها من الجهات المختلفة.

اعترضت العصبة الإسلامية نفسها اعتراضاً شديداً على العديد من قرارات المؤتمر الأخرى، والتي وإن كانت مفيدة شعبيّاً، إلّا أنها لم تحظَ بقبول لدى بعض تكتلات المسلمين. وأبرزها «**مخطط واردها للتعليم**»، التغنّي بـ نشيد «**فاندي ماترم**»، **مسألة اللغة وخطّها ومخطط فيديا مندير للتعليم**[4].

---

(1) المرجع السابق نفسه.

(2) المرجع السابق نفسه، ص 637.

(3) رسالة سي. راجاغوبالاشاري إلى راجندرا براساد، 21 تشرين الثاني (نوفمبر) 1938، رقم الملف 3ـسي/38، أوراق راجندرا براساد، الأرشيف الوطني الهندي.

(4) باندي، م. س.، ص 638.

بالإضافة إلى ذلك، استفادت العصبة الإسلامية استفادة تامّة من شعور المسلمين بعدم الارتياح، وقامت بتأجيج نيران الغضب بين جماهير المسلمين[1]. وعيّنت العصبة لجنة تحقيق في مظالم المسلمين في الأقاليم التي كان يحكمها المؤتمر، ثم نشرت نتائجها المعروفة شعبيّاً في تقرير بيربور[2]. وقيل في التقرير بمرارة شديدة: *«مفهوم القوميّة لدى المؤتمر القومي الهندي يستند إلى إنشاء دولة قوميّة لطائفة الأغلبيّة، ولا تتمتع فيها القوميّات والطوائف الأخرى إلّا بحقوق ثانويّة. ويعتقد المسلمون أنه لا يمكن أن يكون ثمّة استبداد أكثر طغياناً من استبداد الأغلبيّة. كما يعتقدون أنه لا استقرار لدولة لا تعطي الحقوق والفرص المتساوية لجميع الطوائف، مهما كان حجم كلّ طائفة بينها. إنهم يولون الاهتمام الأكبر لهذا المبدأ الذي وحده يمكن أن يحافظ على حقوق المسلمين والأقليّات الأخرى. وأعلن المسلمون بصراحة أكثر من مرّة، أنه إلى جانب مسائل الدين والثقافة واللغة وقوانين الأحوال الشخصية، هناك مسألة أخرى لا تقلّ أهميّة في ما يتعلق بمستقبلهم، وهي أن يضمنوا حقوقهم المؤكدة، ونصيبهم المستحق في الحياة الوطنيّة، وحكم البلاد وإدارتها»*[3].

وكانت الشكوى العامّة للمسلمين في الأقاليم التي كان يحكمها حزب المؤتمر، أنهم الآن في ظلّه في وضع أسوأ بكثير مما كانوا عليه في ظلّ الحكومة السابقة (البريطانية)[4].

وإنها لسخريةٍ أكبر في المناخ السياسي الهندي آنذاك أن المسلمين لم يكونوا وحدهم يشتكون من وزارات المؤتمر. بل كان الهندوس والسيخ يشتكون أيضاً من التمييز ضدّهم في الإقليم الحدودي الشمالي الغربي، الذي كان يحكمه المؤتمر من خلال مذكّرة موجّهة إلى سوبهاش شاندرا بوس أثيرت فيها خمس نقاط: (1) إن الأقليّات غير آمنة في وزارة المؤتمر، (2) لجنة المؤتمر الإقليمي تحت تأثير منظمة القمصان الحمر وهدفهم الوحيد تدمير الهندوس. وقد نظّمت مؤامرات من أجل سلب

---

(1) كاورا، م. س.، ص 124.

(2) كي. كي. عزيز، محرّر، المسلمون تحت حكم المؤتمر 1937 ـ 1939: تسجيل وثائقي، المجلد 1، رينايسانس بيليكيشن هاوس، دلهي، 1986. وفي هذا المجلد قد أُدرج تقرير بيربور بكامله، ص ص 307 - 386.

(3) المرجع السابق نفسه، ص ص 311 - 312.

(4) كاورا، م. س.، ص 125.

الأعمال التجارية والوظائف من الهندوس والسيخ، (3) تمّ ويتمّ إظهار التعاطف مع أولئك الذين يخطفون النساء الهندوسيّات، ولا تُتخذ تدابير أمنيّة لحفظ أرواح الهندوس وممتلكاتهم، (4) لا يكاد يُغنى بنشيد «»فاندي ماترم»، وتفتتح جميع الاجتماعات للمؤتمر بتلاوة آيات من الذكر الحكيم تهتزّ بها الأجواء، (5) يُقصد بقانون إغاثة المدينين المزارعين وغيرها من القوانين، دفع الهندوس من المنطقة بغية إنشاء «حكومة إسلاميّة خالصة»[1]. وطالبت المذكّرة بإنشاء لجنة فرعيّة دائمة للإشراف على أعمال الوزارة الحدوديّة. كما طالبت بإجراء تحقيق ضدّ القاضي **عطاء الله خان**، وزير التعليم بوساطة قضاة من خارج الإقليم[2]. وكانت المشكلة الأساسيّة في ذلك الوقت، أن الذين كانوا على رأس السلطة، بدا وكأنهم استندوا إلى مفاهيم الأغلبيّة التي كانت تتعارض مع مفاهيم الأقليّة.

والسؤال الذي يطرح نفسه الآن: ما هي صحّة التهم التي وُجّهت إلى حكومات المؤتمر حيث قيل: «*يتطلّب الأمر جهوداً لتظهر أعمال المؤتمر للعيان ويُكشف النقاب عن الدوافع وراء مثل هذه الحملة المدبّرة جيّداً*»[3]. ما ينبغي الاعتراف به هو أن وزارات المؤتمر، اندفعت نحو التدابير التشريعيّة في ما يتعلق بقضايا معيّنة، وبخاصّة تلك التي حسّنت من أوضاع طبقة المزارعين. ففي **الإقليم الحدودي الشمالي الغربي** تمّ إنهاء **قانون نويت شوكيداري**[4]. حدّد قانون إغاثة المدينين المزارعين معدل الفائدة المعتمد من المرابين، وتمّ إلغاء الفائدة المستحقّة للدائنين في الأوّل من تشرين الأول (أكتوبر) 1937م[5]. وفي الأقاليم المتحدة، تمّ اتخاذ خطوة مهمّة بشأن مشروع قانون استئجار الأراضي لتحسين أوضاع المستأجرين، والذي كان تمهيداً لإلغاء زميندراي (الإقطاعيّة) في العام 1952م[6].

---

(1) مذكّرة مطبوعة إلى سوبهاس شاندرا بوس من لجنة الحفاظ على دافعي الضرائب، مقاطعة بيشاور، أوراق المؤتمر الوطني الهندي، رقم الملف 1937/30.

(2) المرجع السابق نفسه.

(3) مشير الحسن، محرّر، تقسيم الهند، ص 22.

(4) المرجع السابق نفسه.

(5) المرجع السابق نفسه.

(6) المرجع السابق نفسه، ص 23.

والأجزاء المهمّة من التشريع تمّ تمريرها في الأقاليم الوسطى وبيرار مثل قانون إغاثة المديونيّة، وتنقيح الأقاليم الوسطى في قانون إيرادات الأرض للعقارات، قانون تعديل الاستئجار للأقاليم الوسطى الخ...[1]. وفي أوريسا وبومباي، بُذلت جهود جبّارة من خلال التشريعات لمساعدة مستأجري الأراضي وإنقاذ المزارعين من براثن المرابين[2]. وكانت مثل هذه الخطوات التي اتخذتها وزارات المؤتمر، هي في مصلحة شرائح كبيرة من الشعب الهندي. كما كانت هناك حالات اتخذت فيها الحكومات الإقليميّة خطوات ساعدت المسلمين بشكلٍ عامّ. فقد استفاد المسلمون من خطة التنمية الريفيّة في الأقاليم المتحدة، لأنها حققت أيضاً نجاحاً ملحوظاً في الخدمات العامّة. وذكر محافظو الأقاليم الوسطى، بيهار وبومباي أن المسلمين لم يتعرّضوا لأيّ ظلم فادح في أقاليمهم على أيدي وزارة المؤتمر. وأشار هؤلاء المحافظون أيضاً إلى أن الوزراء عادةً ما كانوا يحرصون على ألّا تخطئ عنايتهم مصالح المسلمين[3].

وعلى الرغم من هذه الحالات كلّها لم تجلب مهمّة التدابير التي اتخذها المؤتمر كجزءٍ من السياسة الرئيسة في البلاد الارتياح الكبير للمسلمين. وشعر المسلمون بالعزلة بشكلٍ كبيرٍ. وفي تلك الآونة تقريباً، أخذت العصبة الإسلامية تدّعي بأنها المتحدثة الوحيدة باسم المجتمع الإسلامي. ومن ناحية أخرى، كان المؤتمر يدّعي بأنه المتحدّث الوحيد باسم الهند قاطبةً[4]. بدأت العصبة الإسلامية تزهو بوضعها وقوّتها، بسبب عدم وجود هيئة أخرى معتمدة للتعبير عن وجهة نظر «المسلمين». وصارت هذه العصبة تطالب بضرورة موافقة الطوائف على أيّ ترتيبات دستوريّة في المستقبل كمبدأ أساسي[5]. وهكذا أقدمت العصبة الإسلامية، وتحت قيادة محمد علي جناح، على اتخاذ خطوات واثقة تجاه تعزيز ادّعائها بأنها تمثّل جميع المسلمين في الهند.

(1) المرجع السابق نفسه.

(2) المرجع السابق نفسه.

(3) المرجع السابق نفسه، ص 24.

(4) ميسرا، م. س.، ص 316.

(5) حسن، مشير الحسن، محرّر، م. س.، ص 26.

مضت سنة منذ أن كتب آزاد رسالة إلى راجندرا براساد مذكّراً فيها بأنه ينبغي إعلان هندو مهاسبها والعصبة الإسلامية كمنظمتَين طائفيتين[1]. ولم يشهد الوضع الطائفي أيّ تحسّن، بل ازداد تعقيداً وشؤماً. أعرب آزاد عن ذلك على الرغم من أنه كان يعتبر العصبة الإسلامية منظمة طائفيّة، وكشف عن رغبته في التفاوض معها للوصول إلى حلٍ للمشكلة الطائفية. وعلى خلفية نداءٍ وجّهه سكندر حياة خان من أجل الوئام بين الطوائف، صرّح آزاد: *«بعد مناقشتك مع المهاتما غاندي، لم يبقَ هناك أيّ سبب يحول دون لقاء المؤتمر والعصبة الإسلامية؟ ويجب على العصبة الإسلامية تعيين العديد من الممثلين لديها»*[2].

وكان آزاد حريصاً على أن يستجيب المؤتمر، وعلى الفور، لمبادرات العصبة الإسلامية: *«لقد علمتُ من شودهري خليق الزمان أن لجنة عمل العصبة الإسلامية ستجتمع في دلهي، وإذا أرسلتَ عاجلاً رسالة إلى سكندر حياة خان، فإنها ستؤثّر إيجاباً في العصبة الإسلامية»*[3].

لماذا بدأ آزاد، الذي ظلّ يتحدث ضدّ العصبة الإسلامية منذ أيّام **الهلال**، بالدعوة إلى التفاوض معها؟ يمكن أن يكون الجواب الأكثر منطقيّةً عن هذا السؤال، هو أنّ آزاد كان ينهج نهجاً عمليّاً لحلّ مشكلة الطائفيّة المتفاقمة. وكان يعزو سبب المأزق الطائفي إلى عواملٍ عدّة، من بينها نهج حزب المؤتمر المتّسم باللامبالاة. ولم يكترث آزاد بكلماته عندما صرح: *«تكفي تجارب الثماني عشرة سنة الأخيرة للإشارة إلى أننا كلّما أخّرنا جهودنا الرامية لإيجاد حل للمشكلة الطائفيّة؛ تزداد هذه المشكلة تعقيداً وتتفاقم مطالب المسلمين الطائفيّة في الوقت نفسه»*[4].

وبحكمةٍ بالغةٍ، تساءل آزاد عمّا إذا كان ثمّة فرصة قد ضاعت عندما كان من الممكن تحقيق دوائر الناخبين المشتركة من خلال تلبية بعض المطالب التي طرحتها

(1) رسالة آزاد إلى راجندرا براساد، 11 تشرين الثاني (نوفمبر) 1938، م. س..

(2) المرجع نفسه، 18 تشرين الأول (أكتوبر) 1939، رقم الملف 40/15، أوراق راجندرا براساد، متحف ومكتبة نهرو التذكاري (NMML).

(3) المرجع السابق نفسه .

(4) رسالة آزاد إلى راجندرا براساد، 21 نيسان (أبريل) 1938، رقم الملف 3ـ بي/38، أوراق راجندر براساد، متحف ومكتبة نهرو التذكاري (NMML).

العصبة الإسلامية: «*في العام 1926م قبلت العصبة الإسلامية دوائر ناخبين مشتركة مع فصل السند والإصلاح في الإقليم الحدودي وفكرة الأغلبيّة في البنغال والبنجاب. وإذا كنّا قد توصّلنا إلى حلّ لهذه القضيّة، فإن الصراع كان قد وصل إلى نهايته قطعياً، وأكثر من ذلك، فإن مأزق هيئة أو شكل دوائر الناخبين المنفصلة، كان بالإمكان تجنبيه*»[1].

بعد عشر سنوات تقريباً من تقرير لجنة نهرو، الذي أيّده آزاد، وكان يريد للمسلمين الآخرين أن ينتصروا له أيضاً، أعرب عن أسفه بأن المؤتمر، وإذا كان قد اتفق مع محمد علي جناح على حجز المقاعد في البنغال والبنجاب في غياب الاقتراع العامّ، «*فإن الوضع كان قد تحسّن هذه المرّة*»[2].

وكان آزاد مقتنعاً بأن الإخفاق في تلبية مطالب العصبة الإسلامية قد أدّى إلى فرض الحصحصة الطائفيّة التي عرّضت الوحدة السياسية والوئام بين الطوائف للتصدّع[3]. ليس ذلك فحسب، بل أصبح احتمال تحقيق دوائر الناخبين المشتركة أيضاً أمراً ضئيلاً[4]. ولم يتمكّن المؤتمر من التوصّل إلى اتفاقات محدّدة مع الآخرين حول القضايا الطائفيّة[5]. وكان آزاد يتجنّب توجيه اللوم إلى حزب المؤتمر مباشرةً، بأنه قد أخفق في حلّ معضلة التناحرات الطائفيّة.

خلال الثلاثينيّات من القرن العشرين، كان ثمّة ثلاث قضايا لها الأولويّة لدى آزاد: أولاها تحسين العلاقات بين الطوائف، ومن أجل العمل على تحقيق ذلك، لم يفوّت أيّ فرصة لتذكير المؤتمر أن المسألة تتطلّب معالجة حسّاسة. ويمكن أن يتحقق ذلك، إمّا عن طريق ضمّ المسلمين إلى هيكلية السلطة أو عن طريق بذل الجهود من أجل إنجاز المصالحة الطائفيّة. وكان الوضع الطائفي يزداد سوءاً آنذاك في بيهار وأماكن أخرى. وأعرب آزاد عن أساه حول هذا الموضوع: «*أرغب بكلّ قوّة في أن توضع جميع القضايا السياسية جانباً في الوقت الراهن، ويتمّ العمل على تحسين العلاقات بين الهندوس*

(1) المرجع السابق نفسه.

(2) المرجع السابق نفسه.

(3) المرجع السابق نفسه.

(4) المرجع السابق نفسه.

(5) المرجع السابق نفسه.

والمسلمين التي تدهورت خلال العامين الماضيين[1]*. وهذا من شأنه أن يذهب، إلى حدٍّ بعيدٍ، في جعل المسلمين يبتعدون عن العصبة الإسلامية»*[2].

والقضية الثانية التي كانت تستحوذ على اهتمام مولانا آزاد، هي تبديد الانطباع بأن المؤتمر غير متعاطف مع المسلمين. وبالفعل دافع أبو الكلام عن الوزارات التي يديرها حزب المؤتمر ضدّ جميع الانتقادات الموجّهة إليها. وكانت القضية الثالثة خلال أواخر الثلاثينيّات من القرن العشرين الحفاظ على الانضباط داخل الحزب. وكان يتقرّب إيديولوجياً من أولئك الذين كانوا متشكّكين من حزب المؤتمر الاشتراكي والذين لم يكونوا متعاطفين مع أيّ برنامج راديكالي.

كانت مكانة آزاد آخذة في التصاعد خلال الثلاثينيّات من القرن العشرين. ففي 16 نيسان (أبريل) 1936م انتخب أبو الكلام في كنف رئاسة جواهر لال نهرو للمؤتمر، عضواً في لجنة عمل المؤتمر. وأصبح عضواً للجنة البرلمانيّة الفرعيّة مع فالابهبهاي باتيل وراجندرا براساد. وكانوا يُعرفون باسم «القيادة العليا» في المؤتمر. بذل مولانا قصارى جهده لإدارة المؤتمر من خلال متاهة القضايا السياسية المعقّدة، إلّا إنه لم يحظَ بتأييد قادة الحزب جميعهم. وكان فالابهبهاي باتيل يعتقد أن مولانا آزاد لم يفعل شيئاً لتوفير وضع أفضل في السلطة للأقليّة الهندوسيّة في الأقاليم ذات الأغلبيّة المسلمة.

كتب باتيل رسالة مريرة إلى راجندرا براساد: «*ليس صحيحاً أننا لا نملك سياسة في الأقاليم المتضمّنة للأقليّة. في واقع الأمر، فإن قراراتنا المتعلقة بالمسألة الطائفيّة تعتمد كلّها على مولانا آزاد. كما أن مرجعيّة هذه الأقاليم تقع في نطاق مسؤوليّته. ففي البنجاب لم نعمل شيئاً بخصوص التوجيه أو تقديم المشورة في أيّ مسألة، وتركنا القرارات في الإقليم بأسره لرأي مولانا آزاد، حتّى إنه أرشد حزب المؤتمر للتصويت لمصلحة الحكومة دونما اعتبار لأيّ أمرٍ آخرٍ. وفي البنغال كان يلتقيه السيد حق يومياً تقريباً، ومسؤولية آزاد تنبع من كونه صاحب قوّة ونفوذ*»[3].

(1) رسالة آزاد إلى راجندرا براساد، 4 كانون الثاني (يناير) 1940، رقم الملف 40/14، أوراق راجندرا براساد، متحف ومكتبة نهرو التذكاري (NMML).

(2) المرجع السابق نفسه.

(3) رسالة سردار باتيل إلى راجندرا براساد، 15 تشرين الأول (أكتوبر) 1938، الكتابات المجموعة لسردار فالابهبهاي باتيل، بي. ان. شوبرا، محرّر، المجلد 7، ص 179.

وثمّة مناسبةٌ أخرى وجّه فيها باتيل انتقاده إلى آزاد. كان واضحاً في أوساط المؤتمر أن سوبهاس بوس قد يتنافس على منصب رئاسة المؤتمر مرّة أخرى في العام 1939م. وجرت هناك ضغوط على مولانا آزاد كي يتنافس على هذا المنصب الذي لم يكن يرغب فيه[1]. وكان باتيل يعتقد أن مولانا آزاد نفسه يطمح إلى هذا المنصب. كتب سردار باتيل إلى راجندرا براساد: «*لم أتصوّر قطّ أنه (مولانا آزاد) يلجأ إلى مثل هذه الأساليب القذرة المنحطّة كي يُعاد انتخابه لمنصب يُعتبر مقدّساً وتقدّره طبقات الشعب المختلفة تقديراً عالياً*»[2]. لا شكّ أن هذه كلمات حارة وساطعة صدرت عن قائد بارز ضدّ شخصيّة محترمة أخرى في المؤتمر نذرت نفسها لقضية الحريّة والوئام بين الطوائف المتنوّعة. أنتُخب مولانا آزاد رئيساً للمؤتمر في العام 1940م، ولكن السؤال ما زال قائماً، هل تمّ انتخابه بالإجماع أم أن هذا الانتخاب جاء حلاً وسطاً؟

---

(1) باتابهي سيتاراميا، تاريخ المؤتمر الوطني الهندي، المجلد 2، 1935 - 1947، بدما بيليكيشن، بومباي، 1947، ص 102. وقال باتابهي في هذا السياق: «*لماذا انسحب مولانا آزاد؟ لا يعلم ذلك إلاّ مولانا آزاد وربما غاندي أيضاً*».

(2) رسالة سردار باتيل إلى راجندرا براساد، 2 تشرين الثاني (نوفمبر) 1938، الكتابات المجموعة لسردار فالابهباي باتيل، المرجع السابق نفسه، ص 201.

الفصل الخامس

تجاه الهند المتّحدة والاتّحاديّة
(1940 ـ 1947)

دُعي مولانا آزاد في العام 1940م إلى المكتب السامي للمؤتمر الوطني الهندي ليتولى منصب رئيس الحزب ويترأس الدورة السنويّة لحزب المؤتمر في رامغاره في ولاية بيهار (والتي تُعرف اليوم بولاية جهاركهند). ليست رامغاره بعيدة عن مورابادي التي أمضى فيها آزاد فترة الاحتجاز من العام 1916م إلى العام 1919م. وقد ترأس آزاد بالفعل الدورة الخاصّة للمؤتمر مرّة في العام 1923م عندما أنقذ المؤتمر بمهارة من التقسيم بين الموالين للعدول والمناهضين للعدول. على أيّ حال، فإن رئاسة الدورة السنويّة كانت أكثر أهميّة للاعتراف بخدمات آزاد في السياسة القوميّة وحركة الاستقلال. حتّى قبل انتهاء موعد الترشيح، كانت هناك تكهّنات بأن مولانا آزاد «*ربما يُطالَب بخوض الانتخابات هذا العام، وأن ترشيحه سينال دعم المؤتمر الرسمي*»[1]. وقد أيّد المهاتما غاندي أيضاً ترشيحه[2]. اعترف أبو الكلام بأنه «*عندما طلب منّي غاندي بأن أُصبح رئيساً للمؤتمر، فإنني وافقت على ذلك فوراً*»[3]. وحال إلقاء غاندي ثقله في ترشيح آزاد، لم تعد الانتخابات حول رئاسة حزب المؤتمر ذات منافسة تُذكر. وقد رضيَ بذلك آزاد أيضاً: «*لم تكن هناك منافسة حقيقيّة في انتخابات الرئاسة، وقد هزمتُ المرشّح الذي خاض الانتخابات ضدّي بأغلبيّة ساحقة*»[4]. لم يذكر آزاد اسم منافسه في كتابه «الهند تفوز بالاستقلال». كان أم. أن. روي الذي نال 181 صوتاً مقابل 1481 صوتاً لمصلحة آزاد، أيّ بفارق 1660 صوتاً[5]. وبينما صوّت الاشتراكيّون في كلّ مكان لمصلحة مولانا

(1) هندوستان تايمز، 20 كانون الثاني (يناير) 1940م.

(2) المرجع السابق نفسه، 4 شباط (فبراير) 1940م، وقد قال المهاتما غاندي في مقابلة: «*نظراً إلى هذه الظروف فإن مولانا أبا الكلام آزاد هو أفضل خياراً*»، وتوقّع أن انتخابه سيكون بالإجماع.

(3) أبو الكلام آزاد، الهند تفوز بالاستقلال، النسخة الكاملة، اورينت لونغمان، مدراس، 1988، ص 29.

(4) المرجع السابق نفسه.

(5) هندوستان تايمز، 16 شباط (فبراير) 1940م.

آزاد، فإن الشيوعيّين ظلّوا محايدين ولم تجر عمليّة تصويتٍ في البنغال ودلهي[1]. وقد قوبل فوز آزاد بانتخابات رئاسة المؤتمر بترحيبٍ واسع النطاق[2].

كانت هذه المرّة هي الثانية التي انتُخب فيها مولانا آزاد رئيساً للمؤتمر. وفي وقتٍ سابقٍ ترأس الدورة الاستثنائيّة لحزب المؤتمر في العام 1923م. وفي أثناء الفترة 1923م ـ 1940م وقعت حوادث واستجدّت أمورٌ ما كان لها أن تعرف الهدوء. فقد اكتسبت الحركة القوميّة أرضيّة عريضة على مستوى القاعدة الاجتماعيّة الموسّعة للمؤتمر. وقد أضفى ذلك على المؤتمر الميزة بأنه صوت تمثيلي رئيس للهنود. وخلال الفترة نفسها، كان هناك قلقٌ متصاعدٌ ببطءٍ، ولكن باستمرار، وهو ابتعاد المسلمين عن حزب المؤتمر الذي كانت بداياته في أوائل العشرينيّات من القرن العشرين، أيّ فور انسحاب حركة عدم التعاون ـ الخلافة. وقد شعر آزاد في المرحلة الأولى أن هذا الاتجاه إذا استمرّ، فإنه سيضرّ بالقوميّة ومصالح المؤتمر. وكان يحاول بناء الجسور بين الطوائف منذ أيّام تحريره لمجلته **الهلال**. من خلال خطابه الرئاسي في العام 1923م فقد ألقى الضوء على أهميّة الاتحاد بين الهندوس والمسلمين، وإلى حدّ أن يكونوا مستعدّين لتأجيل الاستقلال. أعلن: *«إذا ما نزل ملَك من ملائكة السماء وطلب من على منار قطب، بالعدول عن اتحاد الهندوس والمسلمين ويَعِد بسوراج (الحكم الذاتي) خلال الـ 24 ساعة، فإنني سأرفض سوراج بدلاً من الاتحاد. أيّ تأخير في سوراج قد يؤثّر في الهند، ولكن نهاية اتحادنا، ستكون خسارة للبشريّة»*[3].

وفي الخطاب نفسه، صرّح آزاد بأنه مقتنع *«بأننا لا نحتاج في الهند اليوم إلى سانغاثان (تنظيم) هندوسي ولا إلى سانغاثان إسلامي. بل نحتاج إلى سانغاثان واحد فقط، هو المؤتمر القومي الهندي»*[4].

---

(1) المرجع السابق نفسه.

(2) كتب راغوبير سهاي من بدايون رسالة إلى رئيس تحرير صحيفة هندوستان تايمز، 21 فبراير 1940م: *«يجب أن يكون انتخابه خير شاهد لأولئك المعارضين للمؤتمر في كلّ من الهند والبلاد الأجنبيّة الذين يصفونه بأنه هيئة هندوسيّة محضة... ويعدّ انتخابه ردّاً مناسباً على لهجة اللورد زيتلاند الساخرة وهي أن المؤتمر لا يتناول مسألة الأقليّات بالجديّة... يمكن الوثوق بجدارة مولانا أبي الكلام آزاد وأن نرى أن المؤتمر يتعامل مع الأقليّة المسلمة ليس بالعدل فحسب، وإنّما بسخاءٍ أيضاً»*.

(3) آزاد، الخطاب الرئاسي في الدورة الخاصة للمؤتمر الوطني الهندي، 1923م، في خطبه -ي- آزاد، محرّر، مالك رام، ساهيتيا أكاديمي، دلهي، 1990م، ص 205.

(4) المرجع السابق نفسه، ص 208.

توقّع آزاد أن رؤيته ستفعل فعلها وتتعزّز مع مرور الوقت. ولكن لم يتحقق ما توقّعه. شهدت وحدة الهندوس والمسلمين توتراً في العشرينيّات من القرن العشرين وفي أواسط ثلاثينيّاته، فقد نفّر ذلك المسلمين من المؤتمر. وبنهاية الثلاثينيّات من القرن العشرين، تصاعد مشهد المشاحنات السياسية وسباق الحصول على المقاعد، وتحوّلت العصبة الإسلامية التي كانت تعمل حتّى آنذاك على هامش العمليّة السياسية إلى حزبٍ سياسي، يدّعي بأنه هو الممثل الوحيد للمسلمين ويشجب المؤتمر، ويعتبره ممثلاً لطبقات الهندوس فقط. تحدّى العديد من الأفراد والجماعات السياسية من المسلمين ادّعاء العصبة الإسلامية هذا. وفي ظلّ هذه الظروف، كانت تحدّيات آزاد عديدة. التحدّي الأكبر أن يدفع النضال من أجل الحريّة إلى الأمام، والتحدّي الثاني، والمهمّ، أن يتصدّى للعصبة الإسلامية ضدّ حملتها الطائفيّة القاسية ومُعاداتها للمؤتمر. وقد صرّح آزاد في مقابلة صحافيّة: «*كلّ يوم يقرّبنا إلى النضال المقبل. يجب أن نركّز جلّ اهتمامنا على هذا الأمر فحسب*»[1]. خاطب مولانا آزاد في لاهور اجتماعاً عامّاً[2] نصح فيه إخوانه «*التسعين مليون مسلم، أنه ينبغي لهم ألّا ينظروا إلى مواطنيهم بالشبهات. ليست حقوقهم في خطرٍ بأيدي المؤتمر على الإطلاق. وليس هناك خيارٌ آخر للمسلمين غير الانخراط في النضال من أجل حريّة البلاد، وأن أبواب المؤتمر مفتوحة للجميع*»[3]. كانت هذه التأكيدات لآزاد تشير إلى صورة الأمور في الأيّام المقبلة. وأمّا في الذي يتعلق بقضايا المسلمين، مثل قضيّة مستقبلهم، فإن آزاد تحدّث بأسلوب أشبه ما يكون بأسلوبه أيّام مجلة الهلال، عندما حثّ المسلمين على إيلاء ثقتهم بالهندوس في نضالهم ضدّ البريطانيين. وقد أيّدت لجنة عمل المؤتمر في اجتماعها الذي عقد في باتنا تأكيدات آزاد حول الصراع الوشيك، حيث تمّ اتخاذ قرار ينصّ بوضوح على: «*اسحَبَ المؤتمر الوزارات من الأقاليم التي يحظى فيها بالأغلبيّة من أجل ثني الهند عن دخول الحرب، وتنفيذ المؤتمر عزمه لتحرير*

---

(1) هندوستان تايمز، 19 شباط (فبراير) 1940. عندما يتحدث عن النضال، كان آزاد يرسم موضوع إطلاق حركة «العصيان المدني» وقال أيضاً إن تسوية مشكلة الهندوس والمسلمين تكون جزءاً من جهوده، وعلى أيّ حال، إنه لم يتردّد في القول إن «*النضال من أجل الحصول على الاستقلال لا ينتظر تسوية المشكلات الداخليّة*».

(2) المرجع السابق نفسه، وأفيد بأنه «*كان من أكبر الاجتماعات التي عقدت في لاهور في التاريخ الحديث وقد حضره عددٌ هائلٌ من المسلمين*».

(3) المرجع السابق نفسه.

الهند من السيطرة الأجنبيّة. وهذه الخطوة الأوّلية يجب أن يتبعها، بطبيعة الحال، العصيان المدني الذي سوف يلجأ إليه المؤتمر من دون أيّ تردّد...»[1]. وحاولت لجنة عمل المؤتمر أيضاً طمأنة الأقليّات بضمان حقوقها. وبدا أن قيادة آزاد ستسير دونما عوائق.

تمّ اتخاذ ترتيبات هائلة للدورة السنويّة للمؤتمر التي أولاها راجندرا براساد اهتمامه الشخصي لكونه رئيساً للجنة الاستقبال. وقد سُمّي مكان عقد الدورة باسم مظهر الحق، أحد المناضلين من أجل الحريّة في بيهار، وبالتالي سُمّيَ المكان بمظهر بوري. ولدى وصول مولانا آزاد إلى رامغاره، استقبله نشطاء المؤتمر ورجال القبائل في المنطقة استقبالاً حارّاً. وبعد فترة وجيزة من وصوله ذهب إلى كوخ المهاتما غاندي ليُقدِّم إليه احترامه وتقديره[2]. وفي يوم الجلسة المفتوحة، هطلت أمطار غزيرة في كونغرس نغر (منطقة انعقاد الدورة السنويّة) ووقف المندوبون في مساحة مياه وصلت إلى الركب مع مظلاتهم المفتوحة للاستماع إلى كلمة مولانا آزاد. ووصف غاندي هذه التجربة بأسلوبه الفريد بأنها *«تجربة غير مسبوقة للمعاناة»*[3].

ألقى آزاد كلمة طويلة باللغة الأرديّة الراقية، وهو يترأس دورة رامغاره للمؤتمر في 19 آذار (مارس) 1940م تطرّق فيها إلى العديد من القضايا ذات الأهميّة البالغة. وكان يدرك أهميّة توقيت انتخابه رئيساً للمؤتمر. وعلى حدّ تعبيره *«إن اختياري رئيساً للحزب ينبع من الثقة الكبيرة التي أوليتموها لي في فترة حرجة، وإذ كان ذلك شرف لي، فإنني لأعتبره مسؤوليّة كبرى أيضاً»*[4].

وفي خطابه، تناول السيناريو السياسي بالتقييم في سياق الحرب العالمية الثانية، وحاول تحديد موقف الهند منها، مُعرباً عن شعوره بالحزن، بأنها ما زالت لا تتمتع بحريّة الاختيار. وقال إن الهنود ينظرون إلى الفاشيّة والنازيّة باشمئزاز، ولكن اشمئزازهم من الإمبرياليّة البريطانيّة أكبر، ومن أجل ذلك، فإنهم غير مستعدّين لمدّ

(1) هندوستان تايمز، 2 آذار (مارس) 1940.

(2) المرجع السابق نفسه، 16 آذار (مارس) 1940.

(3) المرجع السابق نفسه، 20 آذار (مارس) 1940.

(4) آزاد، الخطاب الرئاسي في الدورة الخاصة للمؤتمر الوطني الهندي في 1940 في رامغاره، في خطبه -ي- آزاد، م. س.، ص 205.

يد التعاون إلى بريطانيا[1]. واتهم الحكومة البريطانية بأنها تحاول إحداث كلّ أنواع التقسيم. ووفقاً لآزاد، فإن حكومة أجنبيّة لا يمكن بقاؤها إلّا بنجاح سياسة فرّق تسد. واعترف آزاد بأنه لا معنى للقول بأنه لا توجد مشكلات داخليّة، فإنها كثيرة، وأبرزها مشكلة الطائفيّة[2].

في هذه النقطة بدا آزاد يدلي بالتصريحات التي تتعارض مع وجهات نظر نهرو في المسائل الطائفيّة[3]. اعترف بأن مشكلة الطائفيّة ما زالت باقية، ومن واجب المرء أن يبحث عن وسائل لحلّها قبل اتخاذ أيّ خطوة إلى الأمام في مجال التنمية السياسية. على أيّ حال، لا ينبغي أن تمنعنا هذه المشكلة من التقدّم إلى الأمام[4]. وكان يحرص على طمأنة المسلمين والأقليّات الأخرى حول ما يلي:

يجب أن يتضمّن دستور الهند الجديد الذي سيتمّ إقراره أحكاماً قويّة لحماية حقوق الأقليّات. الحماية المطلوبة للأقليّات مسألة يجب تسويتها من قبل الأقليّات نفسها، بدلاً من أصوات الأغلبيّة[5]. في حال وجود أيّ وضع لا تتمكّن فيه المجموعات المعنيّة من الوصول إلى اتفاق، يمكن إجراء أحكام للتحكيم[6]، وإن المؤتمر ملتزم بذلك.

إلى هذه المرحلة، قدّم آزاد نقاطاً مقنعة للأقليّات بعامّة، والمسلمين بخاصّة. والمرحلة الثانية في خطابه، تناولت بالنقاش، المخاوف التي أبداها قادة الطوائف المختلفة في الأقاليم ذات الأغلبيّة المسلمة، بأن المركز، الذي سيبقى في أيّ ظرف من الظروف تحت هيمنة الأغلبيّة الهندوسيّة، فهو بالتالي، سيقوّض سلطات الأقاليم وامتيازاتها. وقد تمّت مناقشة مثل هذه المخاوف علناً، حتّى خلال إعداد تقرير لجنة نهرو. وكان آزاد يدرك تماماً هذه المخاوف. وكان يعتقد أن ما يخفّف منها هو التأكيد على أنّ الدستور المستقبلي للهند سيكون اتحاديّاً، بدلاً من أن يكون

(1) المرجع السابق نفسه، ص 272.

(2) المرجع السابق نفسه، ص 286.

(3) أدلى نهرو ببيانه الشهير بأن أيّ شخص يتحدّث عن الطائفيّة يجب عليه أن يتحدّث عن المشكلة على الهواء، في ان. ال. غوبتا، محرّر، نهرو حول الطائفيّة، سمبرادايكتا فيرودهي كميتي، دلهي، 1965، ص 197.

(4) آزاد، الخطاب الرئاسي للمؤتمر الوطني الهندي في 1940 في رامغاره، في خطبه -يـ آزاد، م. س.، ص 287.

(5) المرجع السابق نفسه، ص 288.

(6) المرجع السابق نفسه، ص 289.

وحدويّاً: *«يجب أن يكون الدستور المستقبلي للهند، بغض النظر عن تفاصيل أحكامه، دستوراً لجميع اتحادات الهند، تتمتّع فيه الوحدات جميعها بسيادتها على شؤونها الإداريّة وعمليّاتها، باستثناء مجالات منه، مثل الدفاع والشؤون الخارجيّة والجمارك الخ...»*[1].

كان أفضل جزءٍ في الخطاب، هو الختامي منه، حيث ألقى الضوء بإسهاب على مسألة التراث الإسلامي والأمّة الهندية المشتركة. وقال آزاد: *«إنني مسلم، وأفتخر بأنني إرث المجد الإسلامي»*. وأردف: *«أشعر بالافتخار أنني هندي وعنصر أساسي من الأمّة الهندية التي لا تتجزأ، ذلك العنصر الذي من دونه، لن تكتمل عظمتها. ويجب عليّ ألاّ أتخلّى عن الادّعاء بكوني جزءاً غير قابل للانفكاك عنها»*[2]. وأكّد على أن التعايش معاً، والأخذ والعطاء، خلال الأحد عشر قرناً قد أثّر في جوانب الحياة كافة: اللغة، الأدب، الثقافة، الذوق، العادات. حتّى في الحياة اليوميّة، لم يبقَ أيّ مجالٍ من المجالات من دون التأثير فيه من إنجازات تفاعلنا المتبادل عبر القرون، وإن تراث الثقافة المشتركة، هو الذي يعتبر من الكنوز الدفينة لقوميّتنا الموحّدة. وعلينا أن نعترف، من الآن فصاعداً، بأننا جميعاً من أمّة لا تقبل التجزؤ. وأيّ رؤية للانفصال، لا يمكن أن تجد مقصدها: *«يجب علينا جميعاً أن نقبل بافتخار المصير المشترك الذي شكّله لنا التاريخ»*[3]. واختتم كلمته بتقديم تقديره واحترامه للمهاتما غاندي على قيادته.

في أثناء الخطاب، أبرز آزاد التطوّرات السياسية المعاصرة، مع إمكان تحرّك الهند في اتجاه الحصول على الاستقلال. وكان الاهتمام الآخر، تهدئة المخاوف في أذهان المسلمين، وإقناعهم بأنهم أيضاً يستحقّون حصّة في مستقبل البلاد. ومن ضمن ما رتّبه آزاد من أمور، كان مثل هذا التأكيد في غاية الأهميّة، نظراً للحملة التي أطلقتها العصبة الإسلامية، والتي كانت تتحرّك بشكل فئوي خطر حتّى درجة الإطلاق على مسلمي الهند بأنهم أمّة متميّزة عن أقرانهم في الوطن الواحد. وهذا ما فعلته العصبة بعد أسبوع في 23 آذار (مارس) 1940م في لاهور[4]. قدّم محمد علي جناح فكرة مبدئيّة للأمور

(1) المرجع السابق نفسه، ص 294.

(2) المرجع السابق نفسه، ص 298.

(3) المرجع السابق نفسه، ص ص 299 ـ 300.

(4) لطيف أحمد شيرواني، قرار باكستان، قائد ـي- أعظم أكاديمي، كراتشي، 1986، ص ص 15 ـ 16.

بلورها في مقال بعنوان: «أمّتان في الهند»، نشرته صحيفة تايمز اند تايد، وتمّت إعادة النشر في ما بعد في صحيفة هندوستان تايمز[1]، أكّد جناح فيه بصراحة: «*هناك أمّتان مختلفتان*» في الهند. وقد جعلت التصريحات التي أدلى بها القائدان المسلمان آزاد وجناح تتّجه اتجاهات سياسية ومعرفيّة متغايرة. أحدهما كان يمثّل المؤتمر، الذي كان ملتزماً بقضية تحرير الهند والحفاظ على روح الثقافة المشتركة. والآخر يمثّل العصبة الإسلامية التي كان همّها الوحيد الوصول إلى السلطة، ولو على حساب الألف سنة من تاريخ العيش الواحد بين الهندوس والمسلمين.

اكتسبت تصريحات آزاد أهميّة في ضوء إنكار نهرو وجود الطائفيّة من ناحية، ومن ناحية أخرى كان المهاتما غاندي يعبّر عن عجزه في محاربة الطائفيّة: «*أتمنى أن أعمل شيئاً، ولكنني عاجز تماماً. وقد أصبح إيماني في الوحدة أكثر إشراقاً من أيّ وقت مضى. إنني لا أرى ضوءاً للنهار في الظلام، الذي لا يمكن اختراقه، وفي مثل هذه الظروف القاسية إنني أتضرع إلى الله لأرى نوراً*»[2].

كلاهما كان قلقاً إزاء تأثير الطائفيّة السلبيّة في السياسة الوطنيّة. وفي تناقض ملحوظ، كان آزاد يعقد بعض الآمال على وضع استراتيجيّة من شأنها مواجهة حملة العصبة الإسلامية والتصدّي لعمليّة انجراف المسلمين بعيداً عن حزب المؤتمر. كان آزاد يأخذ على عاتقه، وعلى المؤتمر، مهمّة ضخمة لحلّ مشكلة الطائفيّة المستعصية، عندما كادت رئاسته للمؤتمر تصبح غير مستقرّة. فلقد قامت فور انتخابه رئيساً للمؤتمر حملة افتراءات ظالمة، لسان حالها أن المؤتمر قد انتخبه لإظهار نفسه أنه وطني حقيقي بميزاته، ويمثّل تطلّعات شرائح المجتمع الهندي المختلفة. ولم تتوان صحيفة مانشستر غارديان عن ذكر انتخاب آزاد، بأنه كان أمراً مدبّراً مسبقاً. وبالنظر إلى الوضع الطائفي في البلاد بأنه كان لمصلحة المؤتمر في أن يثبت بأنه يقف مع المسلمين، وأن المسلمين يقفون مع المؤتمر[3]. دافع نهرو عن

(1) محمد علي جناح، «أمّتان في الهند، الديمقراطية الغربيّة غير ملائمة، محمد علي جناح يفسّر قضية العصبة الإسلاميّة»، كما أعادت نشره صحيفة هندوستان تايمز، 14 فبراير 1940.

(2) رسالة المهاتما غاندي إلى جناح، 22 آذار (مارس) 1937 في الكتابات المجموعة للمهاتما غاندي، المجلد 65، دلهي، 1976، ص 231، كما ورد في بيمال براساد، غاندي وتقسيم الهند، في أ. كي. غوبتار، محرّر، أسطور وحقيقة: النضال من أجل الاستقلال في الهند 1945 - 1947م، منوهر، دلهي، 1987، ص 114.

(3) اس. غوبال، الأعمال المختارة لجواهر لال نهرو، المجلد 10، اوريئت لونغمان، دلهي، 1977، ص 495.

انتخاب مولانا آزاد بقوّة: «*نرحّب من أجل ذلك بانتخاب مسلم؛ ولكن من الخطأ الاعتقاد بأن رؤساء المؤتمر يُنتخبون لأسباب طائفيّة. ومولانا أبو الكلام آزاد بالتأكيد ليس منهم*».

وأضاف نهرو: «*إننا نرحّب بانتخاب مولانا آزاد، لأنه يمثّل تقاليد المؤتمر ووجهات نظره بدرجة عليا*»[1].

وأردف الباندت نهرو قائلاً: «*لا حاجة بي لأن أتكلم على قدراته وعلمه العظيمين، اللذين يتمتع بهما ببراعة، ولا على سجلّه الطويل والاعتباري في خدمة قضية القوميّة الهندية والحريّة، لأن كلّ طفل أيضاً يعرف عن ذلك؛ ولا شكّ في أن مولانا آزاد، مؤهّل تماماً لمعالجة مشكلة الطائفيّة، ويجب أن يستفيد المؤتمر، والبلاد كلّها، من خدماته في حلّ المشكلات الوطنيّة الكبرى*»[2].

إضافةً إلى التساؤلات عن توقيت انتخابه رئيساً لحزب المؤتمر، كان لآزاد خلافات مع غاندي. فقبل بضعة أيّام من الدورة السنويّة، عُقد اجتماع لجنة عمل المؤتمر في 15 آذار (مارس) 1940م. جاء المهاتما غاندي بمشروع قرار أعدّه جايابراكاش نارايان وأراد أن يعتمده المؤتمر. عارض آزاد، ونهرو وباتيل هذا الاقتراح. وبسبب هذه المعارضة أُلغي الاقتراح[3]. لم يكن المهاتما غاندي مستعداً لإطلاق حركة خاصّة بالعصيان المدني، لأن قراراً قد اتّخذ بالفعل في اجتماع لجنة المؤتمر لعموم الهند بتاريخ 1 آذار (مارس) 1940م بهذا الشأن. ثانياً، إنه (غاندي) قرّر ألاّ يبدأ المؤتمر أيّ برنامج قد يؤدّي إلى المساس بإيمانه باللاعنف، مدركاً الحالة النفسيّة للعديد من قادة المؤتمر، عشيّة دورة رامغاره، حيث اختار المهاتما غاندي لغة صارمة قائلاً: «*إن بديلاً يظهر لي، ويجب أن أتحرّر من عبء ارتباطي بكم، ولكم أن تمضوا قدماً، فإنني سأظلّ متحفّظاً*».. «*على أيّ حال، إنكم لتتفقون معي على أن أهيمساكم (اللاعنف لديكم) لا يبلغ مبلغ أهيمساي، وإذا لم أكن بعد عشرين سنة من ممارسته قادراً على كسب مودّة المسلمين وثقتهم، فيعني ذلك أن أهيمساي في الحقيقة من نوعيّة رديئة جداً*». ثمّ التفت إلى مولانا آزاد

---

(1) المرجع السابق نفسه.

(2) هندوستان تايمز، 28 شباط (فبراير) 1940.

(3) راجندرا براساد، المراسلات والوثائق المنتخبة، حرّره فالميكي شودهري، مجلد 5، الايد بيليشرس لميتد، دلهي، 1986، ص 246.

وقال: *«إنها ليست مسألة عدم ثقة بك، وبأعضاء لجنة العمل للمؤتمر، أو بالأمّة. بل هي مسألة عدم ثقة بنفسي»*[1].

هزّ كلام غاندي هذا مولانا آزاد هزّاً؛ لأن الأخير لم يتمكّن من تكييف نفسه مع كلّ ما قيل، وأجاب: *«لا تنسَ أنني قبلت الخدمة طوال هذا العام بأمرٍ خاصٍّ منك، ولا يمكن لك أن تتركني الآن، ولا يمكن لأحد أن يفكر بحملة العصيان المدني من دونك»*[2]. واحتجّ آزاد أكثر قائلاً: *«إنك دائماً تقول للناس بأنهم ليسوا مستعدّين للنضال، وهذا الوضع قد يحبط معنوياتهم»*[3].

أعرب غاندي عن ردّة فعله بفظاظة قائلاً: *«إذا حدث ذلك، فلا يسعني فيه شيء»*. وفي الواقع إن الخلافات بين غاندي وآزاد، كانت قد حدّدت مسار مستقبل العلاقات بينهما. وثمّة مناسبات عدّة لم تعد فيها تصريحات غاندي تلائم وضعيّة آزاد في ما خصّ العديد من التطوّرات السياسية.

2

واجه أبو الكلام آزاد مسائل صعبة عدّة، من بينها ماذا سيكون عليه موقف حزب المؤتمر من الحرب في حال تنازل البريطانيون عن مطلب الهند بالاستقلال؟ وقد نوقشت هذه القضية في اجتماع لجنة العمل لحزب المؤتمر في دلهي الذي عقد خلال الفترة من 3 ـ 7 تموز (يوليو) 1940م. تعهّد خلالها المؤتمر بالقيام بالدفاع التامّ عن البلاد شريطة صدور قرار بإعلان استقلال الهند. وطالب المؤتمر بتشكيل حكومة إقليميّة وطنيّة موقتة *«تحظى بثقة الفئات المنتخبة كافة في المجلس التشريعي المركزي؛ كما تحظى كذلك بالتعاون الوثيق والإيجابي مع حكومات الأقاليم المسؤولة المتعدّدة»*[4].

أخلّ قرار اجتماع دلهي بالتوازن داخل لجنة عمل المؤتمر، حتّى إن بعض الأعضاء، وبخاصّة منهم عبد الغفار خان، استقالوا من اللجنة[5]. وظهرت الخلافات

---

(1) المرجع السابق نفسه، ص 248.

(2) المرجع السابق نفسه.

(3) المرجع السابق نفسه.

(4) أر. كوبلاند، المشكلة الدستوريّة في الهند كما ذُكر في في. ان. داتا، مولانا آزاد، منوهر، دلهي، 1990، ص 162.

(5) داتا، المرجع السابق نفسه، ص 162.

للعيان في اجتماع لجنة المؤتمر لعموم الهند الذي عقد في بونا خلال الفترة 27ـ28 تموز (يوليو) 1940م، حيث صدر قراران، شدّد أوّلهما على التزام المؤتمر باللاعنف، وأعلن الثاني أن الهند تستحق مكاناً في التكتل الديمقراطي شريطة نيل استقلالها[1]. كان آزاد يعتقد أن الإيمان باللاعنف أمر لا يرام، ولكن ثمّة مجال للاختلاف مع غاندي، الذي يعتقد أن على المؤتمر أن يعلن تجنّب الهند المستقلة العنف، وبأنها سوف لا تمتلك جيشاً للدفاع عن نفسها ضدّ أي عدوان، ما يعني ذلك أن البلاد ستعتمد كليّاً على مبدأ اللاعنف في تعاملها مع الاضطرابات الداخلية ولدى حدوث أيّ عدوان خارجي[2]. لم يشارك آزاد أحداً في هذه الرؤية، لأنه ينظر إلى حزب المؤتمر فقط كمؤسّسة سياسية ملتزمة بقضية الاستقلال. وقد صرّح «*لا ينبغي لنا أن نظهر شجاعتنا في الإعلان عن تشكيل حكومة في هذه البلاد تعمل من دون قوات مسلّحة. وإذا قمنا بذلك، فسنكون نحن من ارتكب هذا الخطأ. إن المؤتمر الوطني الهندي هو تنظيمٌ سياسيٌ، هدفه أن تنال البلاد استقلالها السياسي، وليس بناء مؤسّسة لإحلال السلم العالمي*»[3].

نتيجة لهذه المستجدّات، شعر العديد من أعضاء لجنة عمل المؤتمر ببعض الارتياح، خصوصاً لجهة موقف غاندي المتمسّك باللاعنف واستطراداً المشاركة في الحرب[4]. ثم بغتةً حصلت مفاجأة لم تكن في الحسبان، جاءت على شكل رسالة ممهورة بتواقيع جميع أعضاء لجنة العمل للمؤتمر (باستثناء جواهر لال نهرو، راجاغوبالاشاري، سيد محمود وآصف علي) ومفادها بأنهم لا يتفقون مع رأي آزاد حول مشاركة الهند في الحرب، ولذلك فإنهم يستقيلون[5]. في نهاية المطاف، بقي جميع الموقّعين أعضاءً في لجنة العمل، كما كانوا في السابق، إلّا أن «آزاد كان يشعر بألم عميق نتيجة تلقيه هذه الرسالة»[6].

---

(1) آزاد، الهند تفوز بالاستقلال، ص ص 32 ـ 33؛ داتا، المرجع السابق نفسه، ص 162.

(2) أن. ان. ميترا، محرّر، السجلّ الهندي السنويّ، مجلد 2، 1940، ص 193.

(3) السجلّ الهندي السنوي، مجلد 2، تموز - كانون الأول (يوليو - ديسمبر) 1940، كما ذكر في زيد. اتش، فاروقي، مولانا أبو الكلام آزاد: تجاه الاستقلال، بي. آر، بيليشينغ كوربوريشن، دلهي، 1997، ص 187.

(4) آزاد، الهند تفوز بالاستقلال، ص 33.

(5) داتا، م. س.، ص 163.

(6) آزاد، الهند تفوز بالاستقلال، ص 34.

تضاعف مأزق آزاد بعدما أصبح رئيساً للمؤتمر. فمن جهة، واجه صعوبات في كسب ثقة زملائه في لجنة العمل كما وغاندي، ومن جهة أخرى، كان عليه تحمّل مسؤوليّة مواجهة الحملة الإيديولوجيّة من طرف العصبة الإسلامية على أساس «نظرية الأمّتين». ربما أدرك محمد علي جناح أن الحملة ضدّ العصبة الإسلامية ومطالبتها بتقسيم البلاد التي أُطلقت بقيادة حزب المؤتمر الهندوسي، لن تكسب أكثر من إدانة المسلمين، إذ إن الحزب هو برئاسة زعيم مسلم مثل مولانا آزاد. وكان جناح يعرف أيضاً أن مولانا آزاد بين قادة المؤتمر المسلمين، هو الأكثر علماً وفصاحةً، ويمكنه بالتالي، وبسهولة، تحدّي العصبة الإسلامية في ميادين الفكر والسياسة.

كان موقف جناح تجاه آزاد أشدّ عداءً. ويمكن للمرء أن يستنتج ذلك من لهجة الرسالة التي وجّهها إلى آزاد ردّاً على استفسار الأخير حول ما إذا كانت العصبة الإسلامية تستعد للانضمام إلى الحكومة الوطنيّة الموقتة. كتب جناح إلى آزاد: «*إنني أرفض المناقشة معك عن طريق المراسلة أو بأيّ طريقة أخرى، لأنك قد فقدت تماماً ثقة الهند المسلمة، هل، حتّى الآن، لم تعِ أنهم جعلوا منك بطلاً شاهداً برتبة رئيس مسلم للمؤتمر؟ إنك لا تمثل المسلمين ولا الهندوس. وإن المؤتمر مؤسسة هندوسية؛ وإذا كنت تحترم نفسك، فما عليك إلّا تقديم استقالتك فوراً. وقد بذلت ما بوسعك من الجهود ضدّ العصبة الإسلامية حتّى الآن. وإنني أعرف أن جهودك أخفقت إلى حدّ اليأس. فأعرض عن هذا*»[1].

كانت غطرسة جناح ووقاحته تجاه آزاد في أوجّها في ذلك الوقت لأسباب عدّة. أولاً، إن مجرّد اعتماد «نظرية الأمّتين»، لا يعني الحصول على صلاحيّة التحدّث نيابةً عن جميع المسلمين. ثانياً، على الرغم من أن مسلمين عديدين كانوا ينفرون من المؤتمر، إلّا أنّ تجمّعات سياسية أخرى للمسلمين، كانت تلتزم بالقضية القوميّة الهندية، وترغب في التعاون مع المؤتمر. ثالثاً، بعد انتخابات العام 1937م، لم تجرِ أيّ انتخابات، ما قد يعطي فرصة للعصبة الإسلامية لاختبار شعبيتها بين الناخبين المسلمين.

(1) رسالة محمد علي جناح إلى آزاد، كما نُقل في باتابهي سيتاراماي، تاريخ المؤتمر الهندي الوطني، مجلد 2، 1935 - 1947م، بادما بيليكيشن، بومباي، 1947م، ص 202؛ وكما أورده داتا، م. س.، ص 164، من المرجّح أن الرسالة المذكورة قد كُتِبت في الأسبوع الأول من تموز (يوليو) 1940.

وهذه الاعتبارات وحدها هي التي مكّنت العصبة الإسلامية من أن تدّعي أنها «المتحدثة الوحيدة» باسم المجتمع الإسلامي الهندي. وفي العام 1940م، كانت العوامل السياسية المتاحة مخالفة لافتراضات محمد علي جناح والعصبة الإسلامية المتّسمة بالمبالغة.

من المهمّ أن نفهم أن آزاد لم يبدأ هذه الاتصالات بصفة شخصيّة، فقد كان يقوم بذلك نيابةً عن حزب المؤتمر، الذي كان يتوقّع منه إمكان ولادة حكومة قوميّة موقتة في المركز. وكان يوضّح ذلك الأمر بهدف كسب ثقة الجمهور. على أيّ حال، فإنه كان أيضاً يعبّر عن أسفه من أن الناس لا تتقدّم إلى الأمام معلنةً قبول العرض[1]. واختار جناح بدلاً من قبول العرض، إدانة حزب المؤتمر وتوجيه وابلٍ من الانتقادات إليه. وأعرب عن سخطه «*من أن الحكومة القوميّة المزعومة، والتي أُشير إليها في القرار، تعني كونغرس راج (حكم المؤتمر). إن مصطلح القوميّة تعرّض ويتعرّض لسوء فهم واستخدام، فلا وجود للقوميّة في أيّ مكان في الهند، على غرار ما هو موجود في أوروبا وأميركا*»[2]. وكان الجزء الأكثر مرارة في بيانه: «*إذا تمّ تحقيق مطالبهم، فيعني ذلك تشكيل حكومة ذات أغلبية هندوسيّة - حكومة دائمة للأغلبيّة الهندوسيّة - وهو وضع لن يقبله المسلمون أبداً. اقتنعت العصبة الإسلامية الآن، وبشكل حازم، أن الحل الوحيد يكمن في تقسيم الهند، كما نصّ عليه قرار العصبة في لاهور*»[3]. إن فورة غضب محمد علي جناح على المؤتمر، تبدو دليلاً على تخوّفه الذي كان لا يرغب في إظهاره.

في كلّ الأحوال، إن اتهام جناح لآزاد بأنه «*لا يمثل الهندوس ولا المسلمين*» لم يكن صحيحاً البتة. ثمّة قطاع عريض من الناس كان يحترم مولانا آزاد و«يقدّسه». نورد هنا مثالين على ذلك: أولاً، كتبت جمعية شباب ايابانكاف، ومقرّها بالاغات، رسالةً إلى آزاد طالبةً منه نموذج توقيعه ليحفظ في مكتبة[4]. ثانياً، كتب رئيس لجنة المؤتمر لمدينة شولابور رسالة إلى آزاد، يلتمس منه زيارة المدينة، لأن كثيراً من الناس، وبخاصّة

(1) خطاب مولانا آزاد كما أوردته صحيفة هندوستان تايمز، 9 تموز (يوليو) 1940.

(2) هندوستان تايمز، 10 تموز (يوليو) 1940.

(3) المرجع السابق نفسه.

(4) رسالة من أ. كي. سواميناثا أير، الأمين العام، ايابانكاف يونغ بويز اسوسيشن، بالاغات، كيرالا، إلى مولانا آزاد، 17 تموز (يوليو) 1940. نصّت الرسالة على أنّ المؤسّسة ترغب في وضع توقيع آزاد وكذلك توقيع المهاتما غاندي في المكتبة التي تديرها المنظّمة المذكورة. أوراق لجنة المؤتمر لعموم الهند، جي1ـ 1940، متحف ومكتبة نهرو التذكاري (NMML).

المسلمين، يودّون رؤيته في شولابور منذ أمد بعيد[1]. مثل هذه الوقائع، تشير إلى أن آزاد كان شخصيّة شعبيّة معتبرة ومحترمة، تلحّ للوقوف على رأيه فئات اجتماعية متنوّعة، تتجاوز كلّ الأطر والاعتبارات في البلاد. ويبدو أن محمد علي جناح كان يُجدّف في الهواء عندما استهزأ بآزاد. ولأجل ذلك، تعرّض (أيّ جناح) لانتقادات شديدة وصفته بالوقح سياسياً وثقافياً. وجّه آصف علي، مثلاً، عبارات نقديّة بالغة التأثير ضدّ جناح، قال: «*إن ردّ السيد جناح على مولانا آزاد، الذي يحظى باحترام المسلمين الهنود، يدلّ على انعدام الوقار لديه، وبشكلٍ مأساوي ووحشي*»[2]. وانتقد زعيم مخضرم آخر، هو يوسف مهرالي، الأمين العام لحزب المؤتمر الاشتراكي جناح انتقاداً شديداً[3]. قال «*إن اللغة التي استخدمها تدلّ على أن مهارته السياسية، هي على وشك الاستنفاد، فلجأ إلى سوء استعمالها (أيّ اللغة) لدعم قضية ضعيفة*»[4].

وبصرف النظر عن ردود القادة الأفراد وأهميّتها، كان ثمّة منظّمات أدانت أيضاً محمد علي جناح وموقفه الوقح من مولانا آزاد. عبّرت جمعية علماء الهند عن رأيها بالقول: «*إن برقية مولانا أبي الكلام آزاد إلى السيّد جناح تُعرب عن استعداده، نيابةً عن المؤتمر، تشكيل حكومة مشتركة تحظى بثقة جميع الأحزاب، بما فيها العصبة الإسلامية في المجلس التشريعي المركزي، بشرط وضع حلّ للمشكلة الحاليّة وهو مقبول للعمل به*»[5]. وبعد تقييم الأوضاع التي حاول فيها آزاد إجراء المحادثات مع جناح، مضى القرار ينتقد مضمون ردّه[6]. وأدانت منظمة أخرى، هي مجلس الأحرار لعموم الهند جناح أيضاً

---

(1) رسالة من كيشافلال فيرشاند شاه، رئيس، لجنة المؤتمر لمدينة شولابور، إلى مولانا آزاد، 17 تموز (يوليو) 1940، المرجع السابق نفسه، تمّ تقديم هذا الطلب على أمل أن آزاد سيزور بوني بنهاية تموز (يوليو) لحضور اجتماع للجنة المؤتمر لعموم الهند، فلا يصعب عليه زيارة شولابور.

(2) هندوستان تايمز، 14 تموز (يوليو) 1940. قال آصف علي أيضاً في بيانه بأن جناح يكون قد أغلق بيده باب أيّ تشاور ومناقشة معه إن لم يكن بالضرورة مع العصبة الإسلاميّة. واتّهم جناح بالسلوك الدكتاتوري وحذّر العصبة الإسلاميّة بأنها إذا لم تؤكّد على مجلسها فإنها سوف تبعد نفسها عن الحياة العامّة.

(3) قال يوسف مهرالي: «*إن السيد محمد علي جناح بدأ بنفسه تدمير أسطورة جناح العظيمة، أولاً عن طريق «يوم النجاة»، ثمّ مع خطة باكستان، والآن بالردّ الوقح غير المألوف على رئيس المؤتمر*»، هندوستان تايمز، 18 تموز (يوليو) 1940.

(4) المرجع السابق نفسه.

(5) قرار جمعية علماء الهند كما أوردته صحيفة هندوستان تايمز، 15 تموز (يوليو) 1940.

(6) المرجع السابق نفسه، القرار المذكور يقول: «*الهجة ردّ السيد جناح على مولانا أبي الكلام آزاد كانت ضدّ كلّ معايير اللياقة والمناقشات العامّة حول المسائل السياسية. وقد أظهرت مزيداً من لامبالاة السيد جناح تجاه حاجة الساعة ورغبته في إفشال تقدّم البلاد*».

لسلوكه غير المهذّب ولفظاظته وعنجهيته[1]. مثل هذه المواقف المعبّرة عن الغضب والشجب من أفراد ومنظمات، وجدت لها مناسبات هائلة للتداول بشأنها، من خلال تنظيم اجتماعات عامّة في أماكن مفتوحة، حضر في بعضها، مثلاً، أكثر من 20,000 مسلم هندي اجتماعاً علنياً قامت بتنظيمه جمعية علماء الهند في أردو بارك، ولم يكتفِ الجمع المذكور بإدانة محمد علي جناح فحسب، بل أظهر أيضاً ثقته المعلنة بقيادة آزاد. وقد ألقى خطب الجمع المذكور أصحاب مناصب عليا في الجمعية[2].

حملات إظهار السخط على جناح هذه، جعلت مولانا آزاد، لا يتمتّع بثقة حزب المؤتمر فحسب، بل بثقة المسلمين في الهند بوجهٍ عامّ. ولذلك فإنّ جناح لم يبدُ وقحاً فحسب، بل بدا متعجرفاً أيضاً عندما قال: «*إن آزاد قد فقد ثقة الهند المسلمة*». وإذا كان أحد قد تعرّض لأزمة فقدان ثقة فعليّة في هذه المرحلة من التطوّرات السياسية الصاخبة في الهند، فهو محمد علي جناح كفرد، والعصبة الإسلامية كحزب؛ لأنه لم تكن ثمّة فرصة انتخابيّة لاختبار شعبيتهما. وعلى الرغم من ذلك، تمّ تقديم بعض المبرّرات الضعيفة لدعم موقف جناح. فردّاً على التنديدات ضدّ جناح، صرّح لياقت علي خان، الأمين العام للعصبة الإسلامية لعموم الهند في بيان صحافي له: «*إن لغة البرقية تكون مختصرة دائماً، وبالضرورة قويّة، ومن ثمّ تبدو أكثر مفاجأة من لغة الرسالة*»[3]. وقال أيضاً: «*إن مولانا آزاد يستحق مثل هذا الموقف، بسبب دعمه وزارات المؤتمر، في حين أن المعارضة الساحقة كانت تتحرك بسرعة في الأقاليم التي كانت تحت سلطة المؤتمر، وكانت، حتّى الحقوق الأساسيّة للمسلمين تداس بقسوة*»[4]، ربما كان ياقت علي خان لا يعلم بأن مولانا آزاد لم تفته فرصة تتعلّق بدعم حقوق المسلمين إلّا ودفع بها نحو الأمام. على أيّ حال، إنه قام بذلك داخل المؤتمر وبين قادته، بدلاً من التوسّل إلى الجمهور، وهي نقطة سبق التطرّق إلى بيانها مفصّلاً في أحد الفصول السابقة.

(1) تناول مؤتمر الأحرار أيضاً بالتحليل أسباب هذا السلوك لجناح. وأكّد على أن جناح أحسّ بالتهديد بسبب المفاوضات التي بدأها سكندر حيات خان وفضل الحق مع مولانا آزاد «*على الرغم من توجيهات السيد جناح*». هندوستان تايمز، تموز (يوليو) 1940.

(2) هندوستان تايمز، تموز (يوليو) 1940، ترأس الاجتماع مولانا حسين أحمد المدني وخاطبه كلّ من مولانا حفظ الرحمن وحبيب الرحمن وآخرين. وقد قيل في سياق الاجتماع إن العصبة الإسلامية ليس لها دور تمثيلي، وبالتالي ليس لها حقٌ للتحدث نيابة عن المسلمين.

(3) البيان الصحافي للياقت علي خان، في صحيفة هندوستان تايمز، 21 تموز (يوليو) 1940.

(4) المرجع السابق نفسه.

تعرّضت «نظرية الأمّتين» أو ما يسمّى بـ«قرار لاهور» لهجوم من جهات مختلفة. وصف أس. سرينيڤاس آينغار، الرئيس السابق للمؤتمر، بأن هذا القرار يعتبر منافياً للمنطق: *«إنني أتمنى لو أنهم لا يأخذون ذلك على محمل الجدّ، فلا يمكن تبرير مثل هذا المطلب غير المعقول، مهما تعدّدت وجهات النظر فيه، لأنه لا يخدم مصلحة الهند بعامّة ومصلحة المسلمين بخاصّة»*[1].

وهذا الرأي لآينغار، شاركته فيه منظمات إسلامية عدّة. فلقد أصدر حزب مسلم ناوجيوان الذي كان يتّخذ من غوجرات مقرّاً له، قراراً بمعارضة خطة العصبة الإسلامية لتقسيم الهند[2]. وفي أمريتسار، اجتمع المسلمون في مسجد خير دين في أثناء صلاة الجمعة، حيث رفرف العلم الثلاثي اللون، وألقيت خطابات ضدّ العصبة الإسلامية. قال غازي عبد الرحمن خان من قيتا في كلمة له: *«إن العصبة الإسلامية أهدرت الأموال التي تُكسب بشق الأنفس في إقامة السرادق للاجتماع وأشياء أخرى مماثلة لها في لاهور، في حين يتردّى جمهور المسلمين بمعاناة لا حصر لها»*[3]. وصرّح متحدث آخر يدعى حامد علي *«بأن العصبة الإسلامية تتخوّف من شبه الهيمنة الهندوسية دونما مبرّر»*. وأردف: *«لا داعي للمسلمين أن يخشوا الهندوس»*. وحثّ في نهاية الأمر جميع المسلمين *«على الاصطفاف خلف راية قيادة المؤتمر»*[4]. وكان الجزء الأكثر أهميّة من هذا كلّه، أن الجمع الإسلامي لم ينظّمه أيّ عضو مسلم في المؤتمر.

وصف آسف علي موقف العصبة الإسلامية بأنه *«وسيلة محض رخيصة»*[5]. حتّى إن مجلة، مثل مانشيستر غارديان، والتي لم تكن وديّة جداً نحو المؤتمر، انتقدت قرار العصبة الإسلامية الذي أحدث الانشقاق والفوضى في قلب وحدة الهند. وواصلت

---

(1) مقابلة اس. سرينيفاس آينغار، 29 آذار (مارس) 1940.

(2) هندوستان تايمز، 30 آذار (مارس) 1940. أعرب القرار المذكور أيضاً عن الثقة في قيادة مولانا آزاد ومطالبة المؤتمر بصياغة دستور للهند.

(3) هندوستان تايمز، 2 نسيان (أبريل) 1940.

(4) المرجع السابق نفسه.

(5) المرجع السابق نفسه، أصدر آصف علي بياناً صحافيّاً انتقد فيه العصبة الإسلامية، وقال أيضاً: *«وأمّا في ما يتعلق بالأقليّة المسلمة في بقية أنحاء الهند، فمن المعروف جيّداً أنه (جناح) قال لهم بصراحة بأن عليهم أن يناضلوا بأنفسهم بأفضل ما بوسعهم ضدّ العدو الذي تخلقه العصبة الإسلامية؛ والذين تمكّنوا من إدراك هذا الأمر حتّى قبل إعلان السيد جناح، قد بدأوا بالتصدّي لتقدّم العصبة الإسلامية»*.

انتقادها ليستهدف محمد علي جناح مباشرةً، واتهامه بإثارة الفوضى السياسية في البلاد. وأكّدت على أنه من المتوقع أن *«اللورد رتيلاند لن يتباطأ عندما يجتمع البرلمان في الإعراب عن رفضه لما قد تعتبره الحكومة ضربة للوحدة الهندية»*[1].

على أيّ حال، ظهرت معارضة أخرى أكثر حدّة لمطلب العصبة الإسلامية بتقسيم الهند، من مؤتمر المسلمين الأحرار لعموم الهند، الذي شكّل مظلّة ائتلافيّة من سبع جماعات سياسية إسلامية مثّلت المناطق والطبقات والجماعات كلّها الملتزمة بالقوميّة الهندية. كان مولانا آزاد مصدر إلهام لتنظيم مثل هذا المؤتمر، وهو ما يفسّر سبب انفجار محمد علي جناح غضباً على آزاد. وفي غضون أسابيع على صدور قرار «نظرية الأمّتين» للعصبة الإسلامية، جرت الاستعدادات لتحدّيه بمساعدة عدد من الجماعات السياسية القوميّة للمسلمين؛ وكذلك وُضعت خطط لتنظيم مؤتمر أوسع وأكبر من هذه الجماعة من جمهور المسلمين العاديين. وقد تمّ تعيين سكرتير خاصّ لهذا الغرض، كان يُدلي بتصريحات للصحافة بين وقتٍ وآخر. مثلاً، صدر بيان صحافي في نيسان (أبريل) 1940م أشار صراحةً إلى أن المسلمين بحاجة إلى التصدّي للقوى *«التخريبيّة وغير البنّاءة»* (يعني العصبة الإسلامية وقرارها) التي هي عازمة على المسّ بمصالح البلاد والمجتمع[2]. وأكّد البيان على أن المؤتمر المذكور، سيعقد خلال الفترة من 27 إلى29 نيسان (أبريل) 1940م اجتماعاً يدعو المسلمين للانضمام إلى المؤتمر المزمع عقده بغية البحث الجدّي في هذه القضايا[3]. وبدأ الدعم يتدفّق من جهات مختلفة، حيث طلب مولانا حبيب الرحمن، من مجلس ـ ي ـ أحرار المسلمين، في اجتماعٍ لهذا الغرض في دلهي، المشاركة في المؤتمر. وكان الأمر الأكثر إثارةً للاهتمام في خطابه، هو إدانة القيادة الرجعيّة للعصبة الإسلامية وسياستها المتعلقة بالترتيبات الطائفيّة[4].

ومع مرور الوقت، تعزّزت ثقة منظّمي المؤتمر بأنفسهم، فادّعوا *«بأن المؤتمر سيكون أكثر تمثيلاً لرأي مسلمي البلاد، من حشد العصبة الإسلامية في لاهور»*[5]. وتمّ

(1) أفاد المراسل الصحافي في لندن لصحيفة هندوستان تايمز عن نشر المقال المذكور ـ في 3 نيسان (أبريل) 1940.

(2) البيان الصحافي للأمين العام، مؤتمر المسلمين للأحزاب المستقبلة، هندوستان تايمز، 3 نيسان (أبريل) 1940.

(3) المرجع السابق نفسه.

(4) خطاب مولانا حبيب الرحمن، كما ورد في صحيفة هندوستان تايمز، 9 نيسان (أبريل) 1940.

(5) صحيفة هندوستان تايمز، 14 نسيان (أبريل) 1940.

ترشيح خان بهادور جان محمد، عضو المجلس التشريعي (البنغال) لمنصب رئيس مجلس الاستقبال. و تقرّر مسبقاً أيضاً، أن المؤتمر المزمع عقده، لا تربطه أيّ علاقة رسميّة بـ حزب المؤتمر. وعلى أيّ حال، فقد دُعِي مولانا آزاد لمخاطبة المؤتمر، من غير أن يكون في عداد فعاليات لجنة الرعاية[1].

لاحقاً، صدر بيان مشترك بالنيابة عن ست جمعيات صوّتت على مقترح المؤتمر، هي: جمعية علماء الهند، حزب بيهار الإسلامي المستقل، حزب كريشاك بروجا، مؤمن كونفرنس لعموم الهند، حزب الأحرار وأنجمن ـ ي ـ وطن، موضحاً الأسباب من وراء عقد هذا المؤتمر[2]. وبعد ذكر الأسباب المتعلقة بعقد المؤتمر، استمر البيان في نقده العصبة الإسلامية بالقول: *«إنها منصّة منظمة وحيدة للمسلمين، وهي أكثر اعتماداً على الحكومة الأجنبية منها على قوّة المسلمين، وأن سياستها الحاليّة عرّضت المستقبل السياسي لطائفة الهنود المسلمين بأسرها للخطر، ومكّنت أعداء استقلال الهند من أن يثبّتوا أن المسلمين لا يعارضون تحرير بلادهم فحسب، بل إنهم متخوّفون من الأغلبيّة الهندوسيّة»*[3]. والتمس الموقّعون على القرار من المسلمين بذل الجهود كافة لجعل المؤتمر يحقق النجاح المطلوب. ولدى التأكيد على الطابع القومي لمكوّنات المؤتمر المقترح، تمّت الإشارة إلى أنه لا علاقة بينه وبين حزب المؤتمر. وقيل أيضاً إن بعض الوفود، لا تتفق كليّاً مع سياسة المؤتمر. وشدّد على أن قيادة العصبة الإسلامية رجعيّة، وغير قوميّة، وتسبّب الانحراف في السياسة الإسلامية[4].

كانت للبيانات الصحافيّة، إضافةً إلى التعبئة العامّة المتعلقة بالمؤتمر المقترح، تأثيرهما البالغ على المسلمين وخصوصاً في دلهي. وكان واضحاً أن الجمعيات المصوّتة على مؤتمر المسلمين الأحرار لعموم الهند، هي ضدّ العصبة الإسلامية ومطلبها، طبعاً،

---

(1) المرجع السابق نفسه.

(2) هندوستان تايمز، 16 نيسان (أبريل) 1940. ورد في البيان الصحافي *«إن المؤتمر الوطني الهندي منظّمة قوميّة وحيدة في البلاد، وهو يواجه الوضع بجرأة. وفي هذه الأوقات الحرجة، يجب على 90 مليون مسلم أن يحدّدوا موقفهم ووضعهم في الهند المستقلة ذات الحكم الذاتي. فعلى المسلمين أن يقوموا بدورهم في النضال من أجل الحريّة»*.

(3) المرجع السابق نفسه.

(4) صحيفة هندوستان تايمز ، 17 نيسان (أبريل) 1940.

الخاصّ بتقسيم البلاد. ولم تعتبرها مخالفة للقوميّة الهندية فحسب، بل ولتعاليم الإسلام أيضاً. وكان تأثير هذه التعبئة ملموساً إلى حدٍّ كبير، عندما نُظّم «يوم مكافحة التقسيم» في دلهي، الذي حضره أكثر من 10,000 مسلم[1]. وكان الجانب الأكثر إثارةً في الموضوع، اجتماع آخر عقدته العصبة الإسلامية في اليوم نفسه في حديقة تابعة لمسجد الجمعة، بهدف كسب الدعم لمخططها الآيل إلى تقسيم الهند؛ غير أن هذا الاجتماع لم يتمكّن من جذب حشد يذكر إليه[2]. وتلك كانت رسالة واضحة للعصبة الإسلامية في أن خطّتها لتقسيم الهند لم تكن لتتواءم والمزاج الشعبي المسلم في هذه المرحلة من الزمن. وفي الوقت نفسه، كانت الاستعدادات لمؤتمر المسلمين الأحرار، ماضية على قدمٍ وساق. وقد أُتخذت قرارات مهمّة، تبعتها نداءات صحافيّة متوالية، ظلّت تُذكّر الجمهورَ بالمؤتمر المقترح. وانتخبت لجنة الاستقبال الخاصّة بالمؤتمر، خان بهادور الله بكس (رئيس وزراء السند السابق) رئيساً للمؤتمر المقترح، مع الدعم الكامل له من الجمعيات المصوّتة جميعها على مبدأ عقد المؤتمر، ولقد قَبِل خان بكس انتخابه لهذه المهمّة الرئاسيّة[3].

مثّل الدعم الجماهيري لهذه الجماعات تحدّياً صارخاً لادّعاء العصبة الإسلامية بأنها المتحدّث الوحيد باسم المسلمين. وكان التوزّع الجغرافي للجماعات المناوئة للعصبة، يدلّل على أنها هي من تمثل الأغلبيّة المسلمة، حتّى على مستوى الأقاليم ذات الأقليّة المسلمة.[4]. وأعرب المسلمون المحلّيون من غير حزب المؤتمر عن حماسة كبرى للمؤتمر المقترح، وعُقدت لهذا الغرض اجتماعات مكثّفة في كشميري غيت،

(1) صحيفة هندوستان تايمز، 20 نيسان (أبريل) 1940. لا يفيد التقرير عن اسم المنظّمات والقادة الذين كانوا وراء تنظيم هذا الاجتماع، على أيّ حال، فقد خطب في الاجتماع القادة المعروفون من المناهضين للعصبة الإسلامية، ولدى مخاطبته الاجتماع قال مولانا حفظ الرحمن إن المسلمين عموماً قد شجبوا بالفعل خطّة التقسيم، وقال أيضاً إن «*فكرة التقسيم تناقض الفكرة الأساسية للاستقلال بكلّ ما في الكلمة من معنى، وبالتالي فإن الاثنتين لا يمكن أن تسيران جنباً إلى جنب*».

(2) المرجع السابق نفسه. وأفيد بأنه حتى الوقت المحدد للاجتماع كان هناك 50 شخصاً على الأكثر. على أيّ حال، بعد كثير من الجهد تمّ تعبئة نحو 500 شخص. خاطب لياقت علي خان وغيرهم الاجتماع ودافعوا عن قرار لاهور. وقد استخدم بعض المتحدثين لغة مسيئة ضدّ الهندوس وحزب المؤتمر.

(3) هندوستان تايمز ، 22 نيسان (أبريل) 1940.

(4) دبليو. سي. سميث، الإسلام الحديث في الهند: تحليل اجتماعي، فيكتور غولانسز لميتد، لندن، 1946م، ص ص 231 ـ 232.

وتيراها بيرم خان وجامع مسجد، بهدف حشد الدعم للمؤتمر[1]. وكان ثمّة قادة من حزب المؤتمر الإقليمي قد حشدوا أيضاً دعماً مماثلاً. على سبيل المثال، أصدر ميان افتخار الدين، رئيس لجنة المؤتمر الإقليمي للبنجاب تعميماً للأصدقاء والمتعاطفين بالانضمام للمؤتمر. وكذلك كان الزعيم المعروف جيداً من حزب المؤتمر، مير الهلالي، ناشطاً في الإقليم الحدودي الشمالي الغربي من أجل كسب دعم طائفة بتان[2]. ومن المهمّ أن نلاحظ هنا اهتمام قادة حزب المؤتمر بإنجاح هذا المؤتمر، على الرغم من التأكيدات المتكرّرة بأن مؤتمر المسلمين الأحرار لا تربطه أيّ علاقة رسميّة بـ حزب المؤتمر. وكان الدعم الذي قدّمته الطبقات على اختلافها، دليلاً كبيراً على شعبيّة المؤتمر. كما شكّل ذلك تحدّياً أكبر لادّعاء محمد علي جناح بأنه *«المتحدث الشعبي الأوّل باسم المسلمين الهنود»*.

وبوصول خان بهادور الله بكس والقادة والوفود الأخرى، سار موكب ضخم في شوارع دلهي، شارك فيه حوالى 50,000 مسلم. وقد زُيّنت الشوارع بلافتات الترحيب وغيرها، وبات المشهد يُذكّر بأيام حركة الخلافة للتعبئة[3]. ووصل الموكب إلى جمعة مسجد (المسجد الجامع) الذي عقد أمامه (في واجهته) اجتماع عامّ. خاطب فيه خان بهادور الله بكس الجموع مؤكداً على أن هذا المؤتمر سيفرز للمسلمين الهنود القيادة الصحيحة[4]. وعندما افتتح المؤتمر في 27 نيسان (أبريل) 1940م، لم يكن عدد الحضور *«أقل من 75,000 شخصاً. والحشد خارج السرادق، وداخله، كان يقارب المئة ألف شخص»*[5]. واعتبر هذا الاجتماع من أكبر الاجتماعات التي

(1) هندوستان تايمز، 23 نيسان (أبريل) 1940. ومن أجل حشد الدعم تمّ عقد اجتماعات أخرى في باهار غانج، بارا هندو راو، كارول باغ، بالي ماران ومناطق المسلمين الأخرى. ومدّ يد التعاون إلى حزب المؤتمر عددٌ كبيرٌ من المنظمات الإسلامية، بما فيها جمعية علماء الهند المحلّية، مجلس ـيـ أحرار، حزب المسلمين الأحرار، رابطة الشباب المسلمين القوميين، أنجمن ـيـ سيف الإسلام، أجمن ـيـ مجاهد الإسلام، جمعية ميو، جمعية الطلبة المسلمين لكارول باغ، والكلية الطبيّة. وكان الشيء الأكثر إثارة للاهتمام، هو الدعم الذي قدّمته جمعية أصحاب عربات الحصان والباعة المتجوّلون وناقلو المياه.

(2) المرجع السابق نفسه.

(3) هندوستان تايمز ، 27 نيسان (أبريل) 1940.

(4) المرجع السابق نفسه، وأفيد بأن *«مشاورات مهمّة جرت طوال اليوم السابق بين القادة. ويبدو أن الهدف العام للمؤتمر هو تشكيل الهند المتحدة، والهند الحرّة والمخطط المتفق عليه لضمانات مؤثّرة للأقليّات وتحقيق الهدف السياسي العاجل»*.

(5) هندوستان تايمز، 29 نيسان (أبريل) 1940.

يمكن عقدها في ذلك الوقت في دلهي، بحسب آراء المراقبين المعاصرين. وكان طابعه التمثيلي واضحاً لجهة مشاركة الوفود من مناطق الهند المختلفة[1]. والرسالة التي نتجت عن المؤتمر المذكور، *كانت «إننا هنود، والهند وطننا»*. وكانت ردّاً على «**صرخة باكستان من العصبة الإسلامية**»[2]. وفي أثناء خطابه، تحدّى رئيس المؤتمر خان بكس الطابع التمثيلي للعصبة الإسلامية. كما تحدّى العصبة الإسلامية نفسها، وبأنها، من وجهة نظره، لا تمتلك حتّى القوّة الانتخابيّة الوازنة، مقارنةً مع ما يمتلكه حزب المؤتمر. وأكّد أيضاً بأن المسلم الهندي، ولو بالحدّ الأدنى من ثقته بذاته، لن يتسامح بأن يجعله أحدٌ كبش فداء. وقال إن المسلمين الهنود فخورون بكونهم هنوداً من ناحية الهويّة، وفخورون بالدرجة نفسها بأن مستواهم الروحي وعالمهم العقائدي هو الإسلام[3].

القرار الرئيس رفعه المفتي كفاية الله وأيّده يسين نوري، الوزير الهندي السابق في بومباي، ونصّ القرار: *«ستكون للهند حدوداً جغرافية وسياسية ككلّ لا يتجزأ؛ سيكون هناك وطن مشترك لجميع أبنائه، بغض النظر عن العرق والدين، والمواطنون هم المالكون والمشتركون بالموارد كلّها»*[4]. ورفض بشكلٍ قاطعٍ الاتهام بأن المسلمين الهنود يعارضون الاستقلال الممنوح من البريطانيين لهذه البلاد. وأعلن مولانا حبيب الرحمن في أثناء خطابه للمؤتمر: *«لا يمكن لأيّ مسلم عاقل أن يقبل خطّة باكستان التي تشكّل خطراً محتّماً على مصالحهم»*[5]. ثمّ طلب من الجمهور رفع الأيدي للتأكيد

---

(1) وكانت مفردات الوفود كما يلي: الأقاليم المتحدة 357، البنجاب 155، بيهار 75، الإقليم الحدودي الشمالي الغربي 35، السند 42، بلوشستان 25، بومباي 40، الأقاليم الوسطى 12، مدراس 5، اوريسا 5، إجمير - ميوار 12، آسام 5، دلهي 112، الإمارات الهندية 12. ووفقاً للقاعدة العامّة المنصوص عليها من قبل المنظّمين، يمكن إرسال عضو من كلّ عشرة مندوبين إلى لجنة الرعايا. وبالتالي فإنها تكوّنت من 198 مندوباً، وقد منح للأقاليم الصغيرة تمثيلاً خاصّاً في لجنة الرعايا. هندوستان تايمز، 28 نيسان (أبريل) 1940.

(2) هندوستان تايمز، 28 نيسان (أبريل) 1940.

(3) المرجع السابق نفسه.

(4) المرجع السابق نفسه، 29 نيسان (أبريل) 1940.

(5) المرجع السابق نفسه، 30 نيسان (أبريل) 1940. قال حبيب الرحمن أيضاً إن رعاة خطة باكستان هم الخلفاء القدماء للإمبرياليّة البريطانيّة.

على رفض العصبة الإسلامية. *«رفع الجمهور الأيدي دونما استثناء أحد، وردّدوا هتافات باكستان مرداباد (أي الموت لباكستان)»*[1].

ونظراً لطول المداولات وازدياد شعبيّة حزب المؤتمر، تمّ تمديد فترة عقده يوماً آخر، أيّ حتى 30 نيسان (أبريل) 1940م. وأجرت لجنة الرعاية أيضاً مداولات مكثّفة تتعلق بضمان مستقبل المسلمين، من خلال طلبها تشكيل مجلس تأسيسي يتمّ انتخابه على أساس الاقتراع العام حول صوغ دستور للهند، وتمّ اتخاذ قرار يقضي بأن *«الضمانات المتعلقة بحفظ حقوق المسلمين ومصالحهم يُحدّدها الأعضاء المسلمون في المجلس فقط، ولا يكون لممثلي الطوائف الأخرى، أو أيّ قوّة أجنبية، أيّ حق للتدخّل في قرارهم»*[2]. ومن أجل تحديد المعايير الضامنة لحقوق الأقليّة، تقرّر تشكيل مجلس يتكوّن من 27 عضواً، يُعيّنهم الرئيس خان بهادور الله بكس.

وكان هذا المؤتمر أكبر تحدٍّ محتمل للعصبة الإسلامية التي شعرت بعدم الارتياح نتيجة نجاحه الباهر. واستمرت في إثارة حالتها العدائيّة من دون تضييع للوقت. وانتقد شودهري خليق الزمان، وهو يخاطب مؤتمراً للعصبة الإسلامية عقد في لكناو، المنظمات المصوّتة لمصلحة هذا المؤتمر ومشاركيه بقوله *«شبه القوميين وغير المتحمّسين»* الذين لن يتمكّنوا من تقديم أي حلّ للمشكلة الطائفيّة. وفي إشارته إلى المطالب التي تقدّم بها حزب المؤتمر حول الضمانات، صرّح خليق الزمان: *«إن هذا الموقف يتزامن مع مطالب العصبة الإسلامية، وللمرء أن يتساءل لماذا لا يأتون إلى منصّة العصبة الإسلامية؟»*[3]. ويلغ خليق الزمان ذروة انتقاده عندما سَخِر من مؤتمر المسلمين الأحرار ومداولاتهم. إن التحدّث عن الضمانات، كان مهماً في السياق الأكبر للتطوّرات السياسية التي كانت تُستجدّ منذ العام 1928م، عندما اتّخذ تقرير لجنة نهرو رسمياً، من دون النجاح في التوصل إلى إجماع. تضاربت آراء المسلمين، حيث كانت مجموعة كبيرة مستعدّة للموافقة على توصيات التقرير. على أيّ حال، كان ثمّة آخرون أبدوا قلقاً بشأن الضمان الدستوري لمستقبل المسلمين. حتّى في سياق مؤتمر

(1) المرجع السابق نفسه.

(2) المرجع السابق نفسه.

(3) المرجع السابق نفسه، 6 أيار (مايو) 1940.

المسلمين الأحرار، لم يكن هناك شيء جديد عندما أثار المؤتمر قضية «الضمانات». وثمّة جانب آخر مهمّ في هذه القضية ومفاده أن المؤتمر، على عكس العصبة الإسلامية، لم يثر موضوع شبح الهيمنة الهندوسيّة ليطالب بالتالي بالدعم للحكومة البريطانية. فإن المؤتمر كان يبحث عن حلّ لمشكلة الطائفيّة ضمن إطار وحدة الهند مع دستور ذي سيادة ذاتيّة.

آثر الحافظ محمد إبراهيم دفع الاتهامات لخليق الزمان قائلاً إن مسألة الضمانات لم تكن قطّ شرطاً مسبقاً للمسلمين، الذين كانوا يناضلون من أجل حريّة البلاد. وكان يقصد بها تعبير أسباب الرفاهيّة للمسلمين حيثما ومتى ما يصاغ الدستور رسميّاً من أجل ضمان الوئام بين الطوائف[1]. وبعد توضيح قضية الضمانات، ظلّ يؤثر التمييز بين الموقفين اللذين اتخذتهما العصبة الإسلامية والمؤتمر. وقال إن العصبة الإسلامية دعت إلى الانفصال التامّ، مع حرمان المسلمين من الانضمام إلى المؤتمر؛ واعتمدت في ذلك على دعم الحكومة البريطانية؛ بينما يؤمن حزب المؤتمر بوحدة الهند، فإنه لا يمانع في انضمام المسلمين إلى المؤتمر ونصحهم بتجنّب الاعتماد على القوى الأجنبية[2]. على أيّ حال، وعلى الرغم من هذه الاعتراضات، فإن مؤتمر المسلمين الأحرار تعرّض لهجوم صحافة العصبة الإسلامية مراراً وبمرارة: *«إن المؤيّدين والناشطين لهذه المنظمة تعرّضوا للتنديد بلا رحمة. كما تعرّضت قيادة المؤتمر للتنديد أيضاً. وكانت الحجة الأكثر تداولاً وشيوعاً، هي أن مؤتمر المسلمين الأحرار، ما هو إلّا حيلة ذكية من حزب المؤتمر، بغية تنفير المسلمين من العصبة الإسلامية وجعلهم تحت سيطرة المؤتمر»*[3]. والتخوّف الذي أعربت عنه صحيفة خلافت الصادرة في بومباي، كان سبباً حقيقياً لقلق العصبة الإسلامية بأن دعواها بالتحدّث نيابةً عن المسلمين قد تحدّاه المؤتمر. ولذلك ليس من المستغرب

(1) المرجع السابق نفسه، 25 أيار (مايو) 1940.

(2) المرجع السابق نفسه.

(3) أوردو بريس ريفيو (لشهر حزيران / يونيو 1940م). إنه تقرير أعدّه زيد، أي. أحمد ، الذي كان يشرف على قسم الأقليّات في لجنة المؤتمر الإقليمي للأقاليم المتحدة. أوراق لجنة المؤتمر لعموم الهند، رقم الملف 7 للعام 1940م. وأفيد أيضاً بأن صحيفة خلافت الصادرة في بومباي، والموالية للعصبة الإسلامية، ذكرت بأنه إذا سمح لهذه المنظّمة بالنمو والازدهار واستحداث فروع محلّية لها، فإنها ستصبح قريباً منافسة للعصبة الإسلامية. واقترحت الصحيفة بأنه بدلاً من تعطيل اجتماعات مؤتمر المسلمين الأحرار، فعلى العصبة الإسلامية التركيز على كسب آراء جمهور هذا المؤتمر بالمناقشات والحجج.

على الإطلاق، أن صحافة العصبة الإسلامية هاجمت مراراً وتكراراً المؤتمر ومولانا آزاد. قالت عنه صحيفة الأمن (صحيفة موالية للعصبة الإسلامية) الصادرة في دلهي: *«ليس صحيحاً أن مولانا أبا الكلام آزاد، الذي كان يتمّتع بشعبيةٍ كبيرةٍ بين المسلمين، أصبح يُنظر إليه كقائدٍ مهملٍ ومدانٍ الآن...»*[1]. والجزء الأكبر من تفسير هذا الهجوم الشرس على آزاد أيضاً، كان بسبب اعترافه بأنه مع الهدف الأكبر لمؤتمر المسلمين الأحرار[2].

هكذا بدا أن مؤتمر المسلمين الأحرار قد شنّ هجوماً إيديولوجيّاً علنيّاً على العصبة الإسلامية، بسبب تحرّكها لاستقطاب المجتمع الهندي باسم الدين واستثارة الأمور الطائفيّة، في حين تظهر قلقها على المسلمين وحرصها على حفظ مصالحهم في الوقت عينه. وفي ذلك الوقت تقريباً كان مصدر قلق كبير لمولانا آزاد التصدّي لمكائد الحكومة البريطانية، التي كانت حريصة على تقديم الدعم للعصبة الإسلامية. وقد ألمح أبو الكلام آزاد بالفعل إلى ذلك في خطابه الرئاسي حين قال: *«إن الحكومة الأجنبية لا ترغب في التضامن الداخلي، ولا في الوحدة بين الجماهير»*[3]. وكان «عرض آب» (أغسطس) في العام 1940م قضية جديرة بالملاحظة.

طبقاً لهذا العرض، أرادت الحكومة ضمّ بعض الهنود إلى المجلس التنفيذي للوالي، وتشكيل مجلس استشاري للحرب. ولم تكن في هذا «العرض» أيّ إشارة إلى استقلال الهند، ولكنّ العصبة الإسلامية مالت إلى الظنّ بأنه لا يتمّ إدخال أيّ تعديلات دستوريّة إذا ما اختلف رأي الأقليّة. وعلى الرغم من أنه أُعلن رسميّاً في هذا الصدد فقط في 8 آب (أغسطس) 1940م، إلّا أن الوالي بدأ بالمراسلة مع القادة السياسيين قبل ذلك. وفي رسالة إلى مولانا آزاد، من قبيل تلك الرسائل السياسية الحاذقة، أراد

(1) المرجع السابق نفسه.

(2) في البداية كانت التوقّعات بأن مولانا آزاد سيتمكّن من مخاطبة جلسة مؤتمر المسلمين الأحرار في دلهي. لكن، ونظراً لبعض الأسباب، لم يستطع الحضور، غير أنه أرسل رسالة حسْنِ نوايا للمؤتمر قائلاً فيها: *«أرجو أن تنقلوا خالص تمنياتي بنجاح المؤتمر والقيّمين عليه، وبخاصّة لجهة المداولات المتعلقة بقضية المسلمين ومصلحة البلاد عموماً»*.

(3) آزاد، الخطاب الرئاسي، مالك رام، محرّر، م. س.، ص 28.

الوالي لينغليثغوو منه أن يدرس العرض ويردّ عليه في مدّة لا تتعدّى تاريخ 21 آب (أغسطس) 1940م[1].

الجزء الأكبر من العرض تمّ الإعلان عنه بالفعل، من دون أيّ مفاوضات جادّة بين الأطراف المعنيّة. قبل آزاد هذا العرض بلطف: «*حينما اعتبرت بالفعل حكومة صاحب الجلالة أنّ الإعلان عن عمل واضح يكون مناسباً، فهل يمكنني أن أسأل إلى أيّ مدى ستبقى هناك فرصة مثمرة لمزيد من المناقشة؟*»[2]. وبعد تلقّيه اتصالاً جديداً في هذا الصدد، كرّر هذه النقطة، مضيفاً: «*بصرف النظر عن قضايا أساسيّة، ليس هناك حتّى مجرّد اقتراح بحكومة قوميّة*»[3]. وفي الوقت نفسه، عُقد اجتماع للجنة العمل للمؤتمر بتاريخ 18 آب (أغسطس) 1940م في واردها. تناول الاجتماع القضية بأسرها، وتوصّل إلى نتيجة أن السلطة البريطانية تعمل باستمرار على إثارة الخلاقات ومداومتها وتفاقمها من أجل تقويض التعايش القومي في الهند. وأن مطالبة المؤتمر بمجلس تأسيسي، لا يقصد بها إكراه أيّ أقليّة، وأن الحكومة تستخدم هذه القضية لفرض حواجز تحول دون التقدّم في الهند[4]. وعليه اطلع آزاد الوالي على «*أن لجنة العمل للمؤتمر ترى أنها لا تستطيع أن تربط نفسها بأيّ شكل من الأشكال بهذه المقترحات*»[5].

بعد اندلاع الحرب العالمية الثانية، وإعلان مشاركة الهند الأحاديّة الجانب في الحرب، واستقالة وزارات حزب المؤتمر، فكّرت الحكومة للمرّة الأولى في فتح أبواب المفاوضات للأحزاب، بما فيها حزب المؤتمر. وإن كانت هذه المحاولات بات يُنظر إليها بأنها محاولات فاترة ويعوزها الإخلاص، إلّا أن لجنة العمل للمؤتمر كانت قادرة

(1) رسالة لينليثغوو إلى آزاد، 4 آب (أغسطس) 1940م، رقم الملف، جي. آي.، 1940م، أوارق لجنة المؤتمر لعموم الهند، متحف ومكتبة نهرو التذكاري (NMML).

(2) رسالة آزاد إلى لينليثغوو، البرقية، 8 آب (أغسطس) 1940م ، جي. آي.، 1940م، أوارق لجنة المؤتمر لعموم الهند، متحف ومكتبة نهرو التذكاري (NMML).

(3) رسالة آزاد إلى لينليثغوو، البرقية، 10 آب (أغسطس) 1940م، المرجع السابق نفسه.

(4) اجتماع لجنة العمل للمؤتمر في واردها خلال الفترة 18 ـ 22 آب (أغسطس) 1940م، أن. أن. ميترا، محرّر، الحاشية 28، 1940م، مجلد 2، ص 197.

(5) رسالة آزاد إلى لينليثغوو، 19 آب (أغسطس) 1940م، رقم الملف، جي. آي.، 1940م، أوارق لجنة المؤتمر لعموم الهند، متحف ومكتبة نهرو التذكاري (NMML).

على الاستجابة لهذا «العرض»، وعلى إظهار المزاج العام في الحزب[1]. ظلّ «عرض آب» من دون قيمة تذكر في ضوء حقيقة أن العصبة الإسلامية لم تكن صوتاً وحيداً، بل كانت هناك أصوات مسلمة عديدة منسجمة مع القوميّة الهندية. أحد تلك الأصوات كان لجماعة الأحرار الإقليمية في الأقاليم المتحدة، التي شكّلت فريقاً من المتطوّعين يُعرف بالمتطوّعين والنشطاء من المؤمنين الأنصار، وهذا الفريق كان على استعداد للتعاون مع أيّ هيئة طوعيّة تلتزم بقضية حريّة الهند والوئام بين الطوائف. وقد قرّرت هذه المنظّمة العمل من أجل «مبادئ اللاعنف ونبذ الطائفيّة»[2]. وكذلك، أصبح مؤتمر المسلمين الأحرار، بعدما نظّم بنجاحٍ باهرٍ مؤتمراً في دلهي في نهاية نيسان (أبريل) 1940م، أصبح ناشطاً في الأقاليم المختلفة، وبخاصّة في الأقاليم المتحدة، التي حرص فيها عدد أكبر من قادة هذا المؤتمر المحلّيين على نشر رسالة المؤتمر في الأنحاء المختلفة[3]. ونتيجة لهذه المساعي، أنشئت وحدات عدّة لمؤتمر المسلمين الأحرار على مستوى المقاطعات في أماكن مثل ايتاوا، لكناو وأماكن أخرى ، وأن أصحاب المناصب في هذه الأماكن، إمّا تمّ انتخابهم أو ترشيحهم. وفي حالات عدّة عوّضوا عن الضغوط الماليّة بالحماسة لإنجاح نشاطاتهم[4].

وكانوا على استعداد للتعاون مع لجنة حزب المؤتمر الإقليمي، وبخاصّة مع قسم الأقليّات من أجل ترويج حُسن العمل الذي قام به المؤتمر خلال الفترة التي شهدتها

(1) وجّه أر. اتش. غادري، عضو لجنة المؤتمر الإقليمي لمهاراشترا، رسالة إلى مولانا آزاد بتاريخ 12 آب (أغسطس) 1940م قال فيها: *«لا يظهر هدف الاستقلال التامّ حتّى في إطار رؤية الوالي البعيدة. ولا تجد حالة الدومينيون، التي تدافع عنها كثيراً وتفتتن بها هندو سبها والليبراليون وحتى صحيفة تايمز اوف انديا، مكاناً في إعلان الوالي. وقد تمّ التعامل بقسوة حتّى مع الطلب الأكثر واقعيّة وبساطة حول تشكيل مجلس وزراء قومي في المركز، وبدلاً من ذلك يُطلب منّا بأن نكون مقتنعين بترشيح العديد من الآخرين من دُمى الوالي».*

(2) رسالة من إصطفى حسين إلى الأمين العام، إدارة الأقليّات، لجنة المؤتمر للأقاليم المتحدة، 1 آب (أغسطس) 1940م، رقم الملف 1940/8م، أوارق لجنة المؤتمر لعموم الهند، متحف ومكتبة نهرو التذكاري (NMML).

(3) رسالة من محمد الفاروقي، منظّم مؤتمر المسلمين الأحرار في الأقاليم المتحدة، 15 تموز (يوليو) 1940م، لا يتّضح في الرسالة اسم المرسل إليه، رقم الملف 1 لسنة 1940م، أوراق لجنة المؤتمر لعموم الهند، متحف ومكتبة نهرو التذكاري (NMML). وهناك رسالة أخرى أُصدرت بتاريخ 22 حزيران (يونيو) 1940م ووجّهت إلى المسلمين البارزين في غوراخبور، بهرائج ومراد آباد. حضّتهم الرسالة على إنشاء سلسلة متينة وثابتة للعمل الذي بدأه مؤتمر المسلمين الأحرار في أرجاء البلاد المختلفة، الذي يرسّخ في المسلمين لتقديم التضحية للبلاد.

(4) رسالة من عبد العليم، مؤتمر المسلمين الأحرار للأقاليم المتحدة، وحدة لكناو، 10 تموز (يوليو) 1940م، أوارق لجنة المؤتمر لعموم الهند، متحف ومكتبة نهرو التذكاري (NMML)، حتى في هذه الرسالة لا يتّضح اسم المرسل إليه.

حكومة الحزب، ولاسيّما في الأقاليم المتحدة[1]. أدرك زيد أي أحمد عاجلاً أهميّة مؤتمر المسلمين الأحرار، ولمس ضرورة تقديم كلّ الدعم الممكن إليه[2]. معتمداً على الرابطة الإيديولوجيّة والسياسية، التي كانت وحدة الأقاليم المتحدة لمؤتمر المسلمين الأحرار قد أعلنت استعدادها للهجوم على العصبة الإسلامية. فقد هاجم محمد الفاروقي في بيانه الصحافي العصبة الإسلامية - مشيراً إلى نجاح المؤتمر في دلهي وإلى الدعم الذي كان يتدفّق عليه من جميع أنحاء البلاد، وفي الأخصّ من لكناو، التي كان المؤتمر سيعقد له فيها تجمّعاً حافلاً خلال الفترة ما بين 21-22 تموز (يوليو) 1940م - وقال: «*اطّلع على اتجاهات ذلك الوقت*»[3]. وأكّد مشدّداً على أن المؤتمر كان «*ممثلاً لجميع مدارس الفكر التقدّمي*»، الأمر الذي أضفى عليه وضعاً فريداً في البلاد. «*بالنظر إلى كلّ هذا الدعم لمؤتمر المسلمين الأحرار، هل يمكن لأحدٍ أن يقول إن المسلمين مع الرجعيين؟ ولا عجب في أن القادة الرجعيين يخسرون أرضهم بسرعة*»[4]. وسخر أيضاً من محمد علي جناح، بوصفه قائداً لـ«ـي- أعظم» للمسلمين، عند إشارته إلى ردّه المهين على رسالة مولانا آزاد، واختتم بيانه بالتماس «*جميع المسلمين المحبّين للحرّية بأن يتحدّوا ويعملوا على تعزيز مقاصد مؤتمر المسلمين الأحرار...*»[5].

بدأ حزب المؤتمر، مع قلّة عدم النظر بشأن الدستور، وأخذ يفكّر في تفعيل الأنشطة السياسية التي لم يبدأ بها حتى الآن، بسبب إصرار غاندي على فكرة، ومفادها،

---

(1) وجّه محمد الفاروقي رسالة بتاريخ 15 تموز (يوليو) 1940م ، ربما، إلى زيد أي أحمد، الذي أشرف على إدارة الأقليّات للمؤتمر في الأقاليم المتحدة، طالباً منه إرسال النشرات لاستعراض الأعمال المنجزة والتنازلات التي أعطيت للمسلمين تحت حكم حزب المؤتمر لكي يتمكّن من إعداد كتيّب يعرّف المسلمين إلى حقيقة الأمر. رقم الملف 1 لعام 1940م، أوراق لجنة المؤتمر لعموم الهند، متحف ومكتبة نهرو التذكاري (NMML).

(2) أصدر زيد. أي. أحمد تعميماً جاء فيه أنّ «*إنجازات هذا المؤتمر قد تفقد معناها إذا لم نتّخذ خطوات عمليّة لفضح قرارات إعلانات المؤتمر. ويمكن لإقليمنا أن يسبق بقية أجزاء الهند في هذا الصدد بشرط أن نجتمع حيناً بعد حين من أجل استعراض الوضع السياسي للحصول على خط عملنا*». رقم الملف 1 لعام 1940م، أوراق لجنة المؤتمر لعموم الهند، متحف ومكتبة نهرو التذكاري (NMML).

(3) البيان الصحافي الذي أصدره مولانا محمد الفاروقي، للداعي إلى الاجتماع، لمؤتمر المسلمين الأحرار، الأقاليم المتحدة، رقم الملف 2 من العام 1940م، أوارق لجنة المؤتمر لعموم الهند، متحف ومكتبة نهرو التذكاري (NMML).

(4) المرجع السابق نفسه.

(5) المرجع السابق نفسه.

أنه إذا ما اعترف البريطانيون باستقلال الهند، فإن المؤتمر قد يشارك الحكومة في مساعيها الحربيّة. ولذلك كانت الخيارات أمام المؤتمر محدودة. وفي اجتماع لجنة العمل للمؤتمر، الذي عقد في بومباي خلال الفترة 13ـ17 أيلول (سبتمبر) 1940م، صدر قرار بشأن إصرار غاندي حول ساتياغراها الفردي (بشرط الموافقة عليه من قبل لجنة المؤتمر لعموم الهند)، وكانت تعليمات لجميع لجان المؤتمر وأعضائه بمدّ كلّ أشكال الدعم له والتعاون معه (أيّ لغاندي)[1]. أطلق غاندي في وقت لاحق حركة ساتياغراها المحدودة في 18 أيلول (سبتمبر) 1940م. وكانت القضية تتمثل في الحفاظ على الحريّات المدنية، والحق في حريّة التعبير بشأن الترويج بأن الهند لا تؤمن بالحرب، وأنها ستحول دون اندفاع الناس إلى مساعدة الحكومة في جهودها الرامية للحرب[2]. لم يوافق آزاد تماماً على نهج المهاتما غاندي في هذه المسألة؛ وعلى الرغم من ذلك، كان يرغب في ألاّ يقطع معه، «*وسرعان ما كانت هناك حركة ساتياغراها الفرديّة على المستوى القومي*»[3]. وحتى لهذا النوع من الساتياغراها المحدودة، أبدت الحكومة ردّة فعل بالغة القساوة، وألقت القبض على عددٍ كبيرٍ من «الساتياغراهين» في كلّ أنحاء الهند، ومن بينهم مولانا آزاد الذي ألقي القبض عليه بتاريخ 31 كانون الأول (ديسمبر) 1940م وزُجّ به لمدّة سنتين في معتقل نايني. وحتّى في فترة سجنه، كان آزاد على اتصال بقادة المؤتمر بوساطة سكرتيره الخاص أجمل خان، حيث أراد، مثلاً، صادق علي، أمين عام لجنة المؤتمر لعموم الهند، أن يعرف منه (أيّ من آزاد) ما إذا كان بالإمكان أن تقوم أَمةُ السلام، بمساعدة المهاتما غاندي، بإجراء مقابلة صحافيّة معه[4].

تدلّ هذه المراسلات، إذاً، على حقيقة أن آزاد كان، من سجنه، يتابع حثيثاً التطوّرات المختلفة التي تحدث في البلاد. وفي كلّ الأحوال، ها هو يقول بصدد إطلاق سراحه: «*قرّر الوالي في كانون الأول (ديسمبر)* 1941م *أنه يجب إطلاق سراح جواهر*

(1) قرار لجنة العمل للمؤتمر في دورة بومباي، 13ـ17 أيلول (سبتمبر) 1940م، أن. أن. ميترا، محرّر، الحاشية 28، 1940م، مجلد 2، ص 222.

(2) داتا، م. س.، ص 166.

(3) آزاد، الهند تفوز بالاستقلال، ص 36.

(4) رسالة صادق علي إلى أجمل خان، 21 حزيران (يونيو) 1941. لا يتّضح من الرسالة الغرض من مثل هذه المقابلة.

لال نهرو وأنا، وكان هذا القرار قد أُريد به اختبار ردّة فعل المؤتمر حول الوضع المتغيّر للحرب»[1]. لم يبدِ آزاد ارتياحه بشأن إطلاق سراحه. إضافةً إلى ذلك، شعر *«بأنه على الرغم من أن الحرب كانت جارية منذ سنتين، إلّا أننا لم نتمكّن من اتخاذ أيّ خطوة مؤثرة بشأن تحقيق الحرّية للهند، ويبدو أننا ضحية الظروف ولا نملك حتى النظر في مصيرنا»*[2].

بعد إطلاق سراحه، أدرك أبو الكلام آزاد أن النقاش حول العنف واللاعنف مع غاندي سيظلّ قائماً، وأن الخلافات بينهما احتدمت أكثر في المسألة: *«ذهبتُ إلى المهاتما غاندي، وعلى الفور أحسستُ بأن الواحد منّا قد ابتعد عن الآخر بسبب هذه القضية»*[3]. ومن أجل التوصّل إلى تسوية حول هذه المسألة مرّة أخرى، عقد اجتماع اللجنة التنفيذية لحزب المؤتمر في باردولي خلال الفترة 23ـ30 كانون الأول (ديسمبر) 1941م. والقرار في ما يتعلق بموقف الهند من الحرب، الذي صدر في باردولي، أيّد بطريقةٍ أو أخرى قراءة آزاد للوضع السائد في البلاد. وقال آزاد مفسّراً الأساس المنطقي لاتخاذ قرار في هذا الشأن: *«إننا لم نتحرك بوصة واحدة إلى الأمام. ليس صحيحاً أننا لا نريد التحرك. إننا نريد السيطرة على حكومة بلادنا، إننا نريد الحرّية والاستقلال، سواء كانت في أوقات السلم أم الحرب»*[4]. لم يحبّذ غاندي الموقف الحالي لآزاد ولا للجنة العمل الخاصّة بالمؤتمر، فطلب من آزاد أن يريحه من *«المسؤوليّة التي على عاتقي بقرار بومباي»*، لأنه كان يعتقد أن اللاعنف، هو الذي يُنقذ الهند والعالم من الهلاك: *«وفي هذه الحال يجب أن أستمر بمهمّتي، حتى ولو كنت وحيداً أو بمساعدة من منظّمة أو أفراد»*[5]. أُخذ طلب غاندي هذا بعين الاعتبار في اجتماع لجنة العمل للمؤتمر، الذي عُقد في باردولي، ولكن آزاد اعتبر ذلك شأناً غير مقبول؛ بينما ارتاح غاندي له، ورحّب بقرار استعادة المؤتمر العرض المشروط لمشاركته في الحرب.

---

(1) آزاد، الهند تفوز بالاستقلال، ص 37.

(2) المرجع السابق نفسه.

(3) المرجع السابق نفسه، ص 38.

(4) خطاب آزاد في اجتماع لجنة العمل للمؤتمر، 15 ـ 16 كانون الثاني (يناير) 1942م، أن. أن. ميترا، محرّر، التسجيل السنوي الهندي، مجلد 1، ص 279.

(5) رسالة غاندي إلى آزاد، 30 كانون الأول (ديسمبر) 1940م، أوراق راجندرا براساد، رقم الملف، 2ـأي/41، لجنة المؤتمر لعموم الهند، متحف ومكتبة نهرو التذكاري (NMML).

وتابع قائلاً: «*إن الروابط بين المؤتمر وغاندي لا تنقطع، والموت وحده هو الذي يفصل بينهما*»[1].

وعلى الرغم من الاختلافات، كان واضحاً أنه من الممكن لآزاد أن تسول له نفسه قطع الروابط مع غاندي. علاوة على ذلك، فقد مرّ آزاد بالفعل بتجربة مريرة، حيث تلقى تهديدات بالاستقالة من أعضاء آخرين في لجنة العمل في العام 1940م بعد وقت قصير من توليه منصب رئاسة حزب المؤتمر. والقضية المطروحة لم تكن العلاقات الشخصية بين القائدين، ولكنها كانت في وضع الاستراتيجيات من أجل تحقيق الحريّة. أراد آزاد التقدّم بسرعة إلى الأمام، لكنه لم يكن متحرّراً من القيود. ولم يؤثر في غاندي خطاب آزاد في اجتماع لجنة المؤتمر لعموم الهند وهو يثني عليه. وألقى غاندي كلمة عبّر فيها بوضوح عن اختلافه مع آزاد: «*إنني أقول لك إنه من الخطأ الفادح التفكير في التخلّي عنه (اللاعنف). وليس من العدل وصف طريقتي بأنها دينيّة، لأنها طريقة جديدة*». وبعدما حثّ أعضاء لجنة المؤتمر لعموم الهند على هذا الأمر، اتخذ المهاتما غاندي خطوة أخرى للتعبير عن غضبه: «*لا يمكن الحصول عليه (الاستقلال) بالمشاركة في الحرب؛ لأن انضمام المؤتمر إلى أيّ جهود حربيّة قبل الحصول على الاستقلال الكامل، يُعدّ بمنزلة إبطال لنضالات العشرين سنة الماضية*»[2]. وبدأ يعلن «*إن سياسة اللاعنف بمنزلة لؤلؤة لا تقدّر بثمن. ويجب تقييمها ووزنها بميزان سليم، والذي يستطيع دفع ثمنها، يمكنه أن يأخذها، ولا يمكن مقايضتها حتى بمقابل الاستقلال*»[3]. والاختلافات حول هذا القرار واضحة. فبينما اتجه نهرو لتأييد غاندي، كانت لدى باتيل وراجندرا براساد تحفّظات. واستمر المهاتما غاندي متشبثاً بوجهة نظره: «*إن الزملاء مثل سردار باتيل وراجندرا بابو (براساد) ليسوا سعداء حول هذا القرار، ولكنني أطلب منهم ألاّ يتركوا لجنة العمل*»[4].

---

(1) خطاب آزاد في لجنة المؤتمر لعموم الهند، 15 ـ 16 كانون الثاني (يناير) 1942م، أن. أن. ميترا، محرّر، التسجيل السنوي الهندي، مجلد 1، ص 280.

(2) خطاب غاندي، المرجع السابق نفسه، ص 281.

(3) المرجع السابق نفسه.

(4) المرجع السابق نفسه.

مثل هذه البيانات لم تكن لتُحسب على سبيل أطر بناء الثقة لدى مولانا آزاد كرئيس للمؤتمر. فمنذ تولّيه مسؤوليات الرئاسة، كان عليه أن يتعامل مع الاتجاهات المتضاربة داخل الحزب، بدلاً من أن يوفّر كلّ الجهد للقيادة. وكان يُجَر إلى اتجاهات مختلفة ومتباينة. وليس من المستغرب، والحال كذلك، أنه فكّر ذات يوم بتقديم استقالته[1]. وممّا لا شكّ فيه أن الخلافات الداخلية في قيادة المؤتمر حول المبادئ والاستراتيجيات العامّة، كانت توهن قوّة الحزب، وتقوّض المبادرات السياسية لآزاد كرئيس لحزب المؤتمر. وكان أيضاً التهديد بالاستقالة من طرف زملائه الأعضاء في لجنة العمل سيفاً مسلّطاً على رقبته. وكانت مناسبات عديدة خرجب فيها الأقاويل من داخل المؤتمر إلى العلن عن حلّ لجنة العمل وانتخاب راجندرا براساد رئيساً للمؤتمر[2]. واستمر آزاد يتجاهل الخلافات الداخلية، باذلاً مساعيه في تقديم الدعم السياسي للجماعات المؤيّدة، مثل مؤتمر المسلمين الأحرار، التي كانت تتحدّى، وبجديّة، الحملات الإيديولوجيّة والسياسية للعصبة الإسلامية[3].

نظر ممثلو الحكومة إلى هذه التطوّرات بمنظور مختلف. فقد وصف لينليثغوو في رسالته إلى آمري مؤتمر المسلمين الأحرار لعموم الهند، بأنه «مزعوم»، ووصف اجتماعاً عقد في أوائل آذار (مارس) 1942م بأنه «مدبّر للمنصة». وفي الرسالة نفسها ذكر أن *مؤتمر مؤمن لعموم الهند* (إحدى المنظمات المؤيّدة لمؤتمر المسلمين الأحرار) هيئة «*غير مؤثّرة*». وأردف: «*إن عديداً من رجال مؤمن لعموم الهند كانوا أعضاء في العصبة الإسلامية*».[4] وبعيداً عن أيّ انحيازات، كان مؤتمر مؤمن لعموم الهند، عبارة عن منظمة ذات قاعدة جماهيريّة عريضة من النسّاجين

(1) رسالة نهرو إلى آزاد، 18 تشرين الأول (أكتوبر) 1940م، الكتابات المنتخبة لجواهر لال نهرو، مجلد 2، ص 247، أشار نهرو في هذه الرسالة إلى صحيفة هندوستان ستاندرد الصادرة من واردها، التي أوردت خبراً بأن آزاد عرض تقديم الاستقالة.

(2) باتابهي سيتاراماياً كما نقل في داتا، م. س.، ص 165.

(3) قال آزاد، وهو يخاطب دورة لاهور لجمعية علماء الهند بتاريخ 22 آذار (مارس) 1942م، إنّ على المسلمين ألاّ يقفوا في طريق الحريّة. وحضّ المسلمين على ألاّ يثيروا أيّ قضية أخرى ما لم يتحرّروا من الإمبرياليّة البريطانيّة، يتعيّن على المسلمين ألاّ يطلبوا أيّ ضمانات ولكن عليهم أن يحاولوا تحقيق حريّة البلاد أولاً. ميترا، محرّر، م. س.، 1942م، مجلد 1، ص 232.

(4) رسالة لينليثغوو إلى آمري، 7 آذار (مارس) 1942م، مجلد وثائق انتقال الحكومة (TOP)، مجلد 1، ص ص 161 - 162.

المسلمين، وخصوصاً في ولايات أوتر براديش، بيهار، مهاراشترا، والبنغال. ومحاولات تقويض الأهميّة السياسية لمثل هذه المنظمات، التي كانت تلتزم بقضية القوميّة الهندية، كان وراءها دوافع استعمارية مشبوهة؛ ذلك أن دعم المطالبين بالانفصال لدى العصبة الإسلامية، مسألة أكثر من ملائمة، خصوصاً حيال تجمّعات المسلمين القوميين.

كان ميل البريطانيين للتنكّر للمسلمين القوميين، وتشجيع العصبة الإسلامية واضحاً في مراسلات المسؤولين من حكام الهند. ونظراً لتناقص الدعم المادي لقوات التحالف على الجبهة الحربيّة، والضغوط الأميركية المتنامية، فكّرت الحكومة في بدء حوار مع القادة الهنود؛ وحتى قبل وصول كريبس إلى الهند في آذار (مارس) 1942م بمشروع المقترحات لاتفاق دستوري حول هند المستقبل، كانت بعض الاستعدادات جارية. كتب آمري، سكرتير الدولة إلى تشرشل، أن أيّ إعلان بشأن السياسة الهندية، يجب أن يؤكد على مبادئ «عرض آب». *«إن إصرارنا على أنّ الاتفاق قد أُخذ في الحسبان بجديّة»*، حيث إن مذكّرة بحق النقض على كلّ تحديثٍ دستوريّ في الهند، قد سُلّمت إلى محمد علي جناح. ثانياً، يجب أن يكون هناك إعلان يقضي بأنه إذا ما اتفقت أغلبيّة الأقاليم والإمارات على دستور، فإنه يكون مقبولاً حيثما تكون هي معنيّة به، وتترك الولايات المنشقّة لتكون خارج هذا الدستور في الوقت الحاضر أو بشكلٍ دائمٍ[1].

كتب كنينغام، محافظ الإقليم الحدودي الشمالي الغربي رسالة إلى لينليثغوو في سياق مقترحات كريبس بأن هناك ثلاث طرائق لحماية مصالح المسلمين: أوّلاً، المساواة أو شبه المساواة في التمثيل في المركز. ثانياً، شيء على غرار باكستان، وثالثاً، نقل بعض السلطات إلى الأقاليم، وذلك على ألّا تهمّها كثيراً هيمنة المركز[2]. واعترف كنينغام بأنه لا يرى في أوساط المسلمين المثقفين (يعني في الإقليم الحدودي الشمالي الغربي) من يعتبر أن فكرة باكستان تشكّل حلاً عمليّاً[3]. وفي خضمّ ما أثارته مناخات خلفيّة تلك البيانات والحجج، وصل ستافورد كريبس إلى الهند وبحوزته

(1) رسالة أمري إلى تشرشل، 25 شباط (فبراير)، م. س.، ص 240.

(2) رسالة السير جي. كنينغهام إلى لينليثغوو، 22 آذار (مارس) 1942م، المرجع السابق نفسه، ص 256.

(3) المرجع السابق نفسه.

مشروع إعلان حكومة صاحب الجلالة[1]، الذي صار أساساً للمفاوضات بين الأحزاب الهندية. واجتمع آزاد مع كريبس بتاريخ 25 نيسان (أبريل) 1942م، وساعده آصف علي كمترجم. وأكد مولانا آزاد لكريبس على أنه سيرجع إليه بعد مناقشة مشروع الإعلان مع زملائه في لجنة العمل للمؤتمر[2].

وفي اجتماعه مع جناح حول القضية نفسها، كان همّه الوحيد أن يعرف «*هل سيكون لهم (أيّ لسكان الأقاليم ذات الأغلبيّة المسلمة) حق مؤثر في الانسحاب من إلزامات الدستور إذا ما رغبوا في ذلك*»[3]. عندما كان جناح يستفسر عن هذه التساؤلات بتاريخ 25 آذار (مارس) 1942م، ربما لم يكن يعرف أنه، حتى ولو لم ينصّ مشروع الإعلان بصراحة على ما يدور في ذهن جناح في ما يتعلق بباكستان، فإن آمري قد أثار ذلك بالفعل[4]. وقد أثار سكرتير الدولة نقطة كانت خلافاً لموقف العصبة الإسلامية والتف حولها عدد كبير من الجماعات السياسية للمسلمين. عقد مؤتمر المسلمين الأحرار اجتماعاً في 28 شباط (فبراير) و18 آذار (مارس) 1942م برئاسة الله بكس. وطالب المؤتمر بضرورة وقف سياسة التبعيّة للبلاد، وقد حضّ المتحدثون في الاجتماع مواطنيهم على الاحتجاج من أجل الحريّة. وقيل أيضاً إنه من ضمن جزء من المرافعة الخاصّة من سكرتير الدولة، كان تقديم العصبة الإسلامية كمتحدثة رسميّة للمسلمين[5].

تجاهلُ مطالبات الجماعات السياسية الإسلامية الأخرى والتركيز على العصبة الإسلامية وحدها، كان إيذاءً متعمّداً من الحكومة في سياق مقترحات كريبس. وفي 28 آذار (مارس) 1942م حاول كريبس إقناع آزاد بمقترحاته. وقال (كريبس): «*إنني لا*

---

(1) وللتفاصيل الموجزة راجع الكتابات المنتخبة لجواهر لال نهرو، مجلد 12، ص 183.

(2) تعليقات من السير ستافورد كريبس، مجلد وثائق انتقال الحكومة (TOP)، مجلد 1، ص 479.

(3) المرجع السابق نفسه، ص 480.

(4) رسالة آمري إلى لينليثغو، 24 آذار (مارس) 1942م، MSS. EUR. F. 125/11، وفي هذه الرسالة قال آمري: «*ينبغي أن أعتقد أن جناح يجب أن يدرك أنه قد حصل الآن على باكستان في جوهرها، سواء كان ذلك موضوعياً أو كنقطة مساومة، وإن كان لا شكّ في أن الإعلان الإقليمي البحت يحتاج إلى صفقة جيّدة للتسوية، وذلك لتأمين ما يسمّيه «المناطق»*».

(5) رسالة لينليثغو إلى آمري، 2 آذار (مارس) 1942م، م. س.، ص 293.

أعتقد أنه قد اقتنع بذلك»[1]. وفي اليوم التالي التقى آزاد ونهرو بكريبس واقترحا عليه خطة الخيار الإقليمي، ومفادها أن الأقاليم المسلمة يمكن أن تنفصل بعد خمس أو عشر سنوات عن الاتحاد عندما سيكون ساري المفعول. لم يوافق كريبس على ذلك. واستنتج في نهاية الاجتماع بأن المؤتمر يبدو معتزماً على «*عدم الموافقة على ذلك، ولا جدوى للجدل أو الضغوط*»[2].

التقى آزاد ونهرو بكريبس مرّة أخرى بتاريخ 2 نيسان (أبريل) 1942م وسلّما إليه الردّ النهائي الذي يفيد بأن المقترح ليس مقبولاً لديهم، لأنه لم يُشر إلى الاستقلال بوضوح: «*إن مشروع الوثيقة يعوزه حلّ أكثر تلاؤماً مع هذه المشكلة، وأنهم يخشون تقسيم الهند، ويعتقدون أنه بالتأكيد يشجّع على ذلك، وأن من شأن مبادئ الهند المتحدة أنهم يستعدون لها للذهاب إلى أيّ مدى مهما كان بعيداً*»[3]. وفي وقتٍ لاحق، صرّح آزاد جازماً، في مراسلته إلى كريبس، أن مقترحه لم يكن مقبولاً للمؤتمر[4]. وردّ عليه كريبس: «*يؤسفني شديد الأسف تلقي رسالتكم المؤرّخة في 10 نيسان (أبريل) التي أعربتم فيها عن رفض لجنة العمل للمؤتمر مشروع الإعلان لحكومة صاحب الجلالة*»[5].

بعد فترة من فشل المفاوضات مع كريبس ومهمّته، تمادت لعبة اللوم. تأخّر آزاد بالوقت عن إبداء التعليق على كريبس. وصرّح أنه «*إذا كان البريطانيون صادقين في الحقيقة فينبغي عليهم أن يرسلوا مع كريبس إعلاناً يوضح بأن بريطانيا مستعدة للتخلّي*

---

(1) تعليقات من كريبس، 28 آذار (مارس) 1942م، م. س.، ص 514.

(2) تعليقات من كريبس، م. س.، ص 530.

(3) تعليقات من كريبس، 2 نيسان (أبريل) 1942م، م. س.، ص 609.

(4) رسالة مولانا آزاد إلى كريبس، 11 نيسان (أبريل) من العام 1942م، جي. آي.، 1940م، أوراق لجنة المؤتمر لعموم الهند، متحف ومكتبة نهرو التذكاري (NMML). في هذه الرسالة كشف آزاد النقاب عن عدم إخلاص الحكومة البريطانية في المفاوضات في ما يتعلق بالتقدّم الدستوري في الهند. ووجّه الاتهام إليها: «*إننا مقتنعون بأن الحكومة البريطانية إذا لم تنتهج سياسة التشجيع على العراقيل، لن نكون، بغض النظر عن انتمائنا إلى أيّ حزب أو مجموعة، قادرين على أن نجتمع معاً لإيجاد خط عمل مشترك. ولكن لسوء الحظ، وحتّى في هذه الآونة المفعمة بالخطر، لا تود الحكومة البريطانية التخلي عن سياستها المدمّرة، ما يدفعنا للاستنتاج بأنها تولي اهتماماً أكبر لفرض حكمها على الهند بكلّ ما بوسعها، وتعزّز الفتنة والاضطراب لتحقيق هذا الهدف، حتى تتراكم لنا مسؤوليات الدفاع عن الهند ضدّ العدوان والغزو*».

(5) رسالة كريبس إلى آزاد، 10 نيسان (أبريل) 1942م، مجلد وثائق انتقال الحكومة (TOP)، مجلد 1، ص 732.

عن السلطة. العرض المقدّم من كريبس لم يقدّم لنا شيئاً، وإذا كنّا قد قبلنا عرضه، فإننا ربما سنتأسّف في المستقبل»[1]. وأبدى كريبس أيضاً ملاحظاته في مؤتمره الصحافي الذي عقد في 11 نيسان (أبريل) 1942م وقال إن لجنة العمل لم تكن مستعدة لقبول الخطة أو الدخول في حكومة قوميّة: *«قد سُحب المشروع من أجل ذلك وقد أعيد الموقف إلى ما كان عليه قبل مجيئي إلى هنا»*[2].

كانت عملية المفاوضات مع كريبس برمّتها مضنية إلى حدٍّ ما. وبعد أن وصلت إلى نهايتها، عاد القادة جميعهم إلى أماكنهم. وكان آزاد منهم. باختصار، إن هذا الإخفاق قد خلّف قلقاً رهيباً في أذهان الناس، نظراً لتقدّم الجيش الياباني الذي كان قد استولى على بورما فعلاً. وفكر آزاد أن عقد اجتماع للجنة المؤتمر لعموم الهند سيكون من المستحسن من أجل توضيح آخر التطوّرات وإزالة اللبس من نفوس أعضاء المؤتمر. وعُقد اجتماع في الله آباد خلال الفترة 29 نيسان (أبريل) – 2 أيار (مايو) 1942م[3]. وفي هذا الاجتماع ألقى آزاد خطاباً أشار فيه إلى المفاوضات مع كريبس. وأكد: *«إن الموقف الذي اتخذته لجنة العمل في ما يتعلق بمقترحات كريبس، كاد يورطهم في المشاركة الفعّالة في الحرب»*. واستمر تأكيده: *«ولكن يسعده القول بأنه خلال أسبوعين من المفاوضات سمع هؤلاء الأعضاء كلّ مقترح من وجهة نظر الزملاء الذين يؤمنون بالدفاع عن وطنهم بوسائل لاعنفيّة. وقد تمّ اتخاذ القرارات كافة بالإجماع»*[4].

يبدو أن باتيل توقّع أسلوب تفكير آزاد هذا، وأصدر بياناً بهذا المعنى متخلياً فيه عن التهديدات بالاستقالة من لجنة العمل[5]. وبعدما انتهت مداولات لجنة المؤتمر لعموم الهند رجع سردار باتيل وراجندرا براساد إلى سيواغرام التي وصل إليها شانكر ديو وبرافولا غوش فعلاً. وجّه باتيل وبراساد رسالة إلى آزاد قائلين إنهما قد أطلعا المهاتما

(1) آزاد، الهند تفوز بالاستقلال، ص 62.

(2) المؤتمر الصحافي لكريبس بتاريخ 11 نيسان (أبريل) 1942م، ميترا، م. س.، 1942م، مجلد 1، ص 247.

(3) آزاد، الهند تفوز بالاستقلال، ص 72.

(4) خطاب آزاد في لجنة المؤتمر لعموم الهند، 29 نيسان (أبريل) إلى 2 أيار (مايو) 1942م، ميترا، محرّر، م. س.، 1942م، مجلد 1، ص 291.

(5) بيان سردار باتيل، 25 نيسان (أبريل) 1942م، الكتابات المجموعة لسردا بالابه تاتيل، مجلد 9، ص 112.

غاندي على التطوّرات في اجتماع *الله آباد* للجنة المؤتمر لعموم الهند. وقد أشير إلى أن «*وجهات النظر التي أعربنا عنها في الله آباد لم تتغيّر بعد، ونشعر بأن الخلافات ما زالت أساسية وأن لها أثراً في العمل أيضاً، فمن المستحسن أن نخرج من لجنة العمل*»[1]. وإنهما نصحا مولانا آزاد: «*من الأفضل أن نجري مناقشة مع المهاتما غاندي، عندما لا تكون في لجنة العمل، يمكنك، إذا رأيت من المناسب، أن تدعو أعضاءً جدداً للانضمام إلى اللجنة. إننا قد أطلعناك على ما رأينا من المناسب*»[2]. وأمّا قرار باتيل وبراساد بترك لجنة العمل فقد أيّده غاندي. ففي رسالة إلى مولانا آزاد، صرّح المهاتما غاندي: «*عليك أن تطلب من سردار باتيل والأعضاء الخمسة أو الستة الآخرين بأن يستقيلوا، وأن تستمر مع لجنة جديدة. والآن لمّا اتّضح أن هناك رؤيتين في اللجنة، فلماذا نتظاهر بأن الجميع يحمل رؤية واحدة*»[3]. وأمّا غضب غاندي على آزاد فكان حول القرار الذي اتخذ في جلسة لجنة المؤتمر لعموم الهند في *الله آباد*، الذي لم يوافق خلاله على وجهة نظر غاندي[4].

في ضوء هذا الموقف الذي تبنّاه أعضاء لجنة العمل والمهاتما غاندي - الذين هدّدوا بالاستقالة - يجدر التأمّل في الرسالة التي كانوا يريدون إبلاغها إلى آزاد. هل أريد بها إبلاغه بأن رئاسته للمؤتمر تعتمد على دعمهم؟ لماذا اضطر غاندي، وبما لديه من مكانة في الحزب والبلاد، إلى اللجوء إلى التهديد بالاستقالة؟ وما كان من ردود فعل آزاد على هذه التطوّرات؟ لا يمكن إعطاء إجابة محدّدة في غياب أدلّة قاطعة، ولكن يمكن أن يُقال إن الخيار أمام آزاد لم يكن إلّا التصرّف بأسلوب عملي. وعلى الرغم من تعرّضه في كثير من الأحيان للتهديد بالاستقالات، نجح في حثّ لجنة المؤتمر لعموم الهند على التفكير بأسلوبه حول عددٍ هائلٍ من القضايا. إنه اعترف علناً باختلافاته مع المهاتما غاندي بشأن مسألة اللاعنف، ولكن آزاد تساءل باستمرار، لماذا يجعل غاندي من ذلك قضية؟ وفي نضاله داخل الحزب نال الدعم

---

(1) رسالة سردار باتيل وراجندرا براساد إلى آزاد، 3 أيار (مايو) 1942م، الكتابات المجموعة لسردا بالابه تاتيل، مجلد 9، ص 113.

(2) المرجع السابق نفسه.

(3) رسالة غاندي إلى آزاد ، 9 أيار (مايو) 1942م، في الكتابات المجموعة لسردا بالابه تاتيل، مجلد 9، ص 114.

(4) المرجع السابق نفسه.

من نهرو[1]. وبالنسبة إلى سردار باتيل، راجندرا براساد وكريبلاني، يعتقد آزاد أنهم نادراً ما يقررون بأنفسهم في الأمور، وتعوّدوا على تركها لغاندي[2]. سواء كان الأمر صحيحاً أم لا، فمن الواضح أن آزاد منذ أن أصبح رئيساً للمؤتمر، ارتبط بعلاقة صعبة مع الأعضاء المخلصين في المؤتمر، بمن فيهم غاندي، وبخاصّة حول مسألة اللاعنف.

وتلت مرحلة جديدة من المطالبات بالاستقالة. اجتمعت لجنة العمل في واردها لمناقشة إمكان إطلاق حملة جماهيرية بقيادة المهاتما غاندي. أثيرت قضية اللاعنف مرّة أخرى، ما زاد من استياء غاندي وطالب بأن يستقيل آزاد من رئاسة المؤتمر إذا ما أراد المؤتمر أن يقود الحركة الجماهيريّة. وأراد غاندي أن يترك آزاد ونهرو معاً لجنة العمل للمؤتمر أيضاً. وطبعاً فوجئ آزاد بذلك، ولم يرضَ المهاتما غاندي بتهدئة مولانا آزاد إلّا بعد التدخل من سردار باتيل وبالتالي سحب الرسالة التي كتبها إليه في 7 تموز (يوليو) 1942م، ومولانا آزاد أذعن لاقتناعه[3]. عقد الاجتماع في واردها لمناقشة الحملة المقترحة. وأصبح غاندي، على غير عادته، صاحب مزاج متشدّدٍ[4]. وتصاعد رأيه الشامل بوجوب وضع الهند بعيداً عن ويلات الحرب. وكانَ الخوف من تقدّم الجيش الياباني ملموساً. وبقي السبيل الوحيد الممكن لإنقاذ الهند، إطلاق حركة اللاعنف على المستوى الوطني. وفي سياق المناقشة، وصف جواهر لال نهرو الحركة المعلنة بتمرّدٍ علني بلا عنف. ويبدا أن غاندي استحسن الوصف، وفي وقت لاحق اعتمدت لجنة العمل قرار «غادروا الهند» بتاريخ 14 تموز (يوليو) 1942م[5].

كان لدى آزاد بعض الشكوك بالنسبة إلى طريقة الحركة المقترحة وتوقيتها، ولكنه ذهب مع بقية أعضاء لجنة العمل للمؤتمر. دافع بقوّة عن قرار واردها في اجتماع لجنة المؤتمر لعموم الهند في بومباي خلال الفترة 7ـ9 آب

(1) آزاد، الهند تفوز بالاستقلال، ص 76.

(2) المرجع السابق نفسه.

(3) المرجع السابق نفسه، ص 77.

(4) سوميت سركار، الهند الحديثة، ماكميلان، دلهي، 1983، ص 388.

(5) آزاد، الهند تفوز بالاستقلال، ص 78.

(أغسطس) 1942م. وأعلن: *«أن شعار «غادروا الهند» يعني لا شيء أكثر ولا أقلّ من نقل السلطة الكاملة إلى أيدي الهنود»*[1]. وأوضح بتفصيل أكبر بأن مطالبة «غادروا الهند» لا تعني إزالة الشعب البريطاني من الهند فعلاً. بل تعني نقل السلطة السياسية إلى أيدي الهنود فقط. وبعدما قدّم المهاتما غاندي هذه المطالبة، سافر مولانا آزاد والباندت نهرو إلى واردها لمناقشة الموضوع مع غاندي الذي أوضح لهما بأنه لا يقصد منه إلّا نقل السلطة[2]. وأشار غاندي، في أثناء إلقائه خطاباً، إلى البريطانيين الذين ينسحبون من بورما وملايا وأماكن أخرى آملين استعادة هذه الأماكن مرّة أخرى، *«بأن ذلك قد يكون من استراتيجيّتهم العسكرية، ولكن إذا ما افترضنا أنهم سيتركوننا، فماذا سيحدث لنا؟ في هذه الحالة فإن اليابانيين سيأتون إلى هنا. ومجيء اليابانيين يعني نهاية الصين، وربما روسيا أيضاً. في هذه الأمور أعتبرُ الباندت نهرو استاذاً لي. إنني لا أرغب في أن أكون سبباً لانهزام روسيا ولا للصين. وإذا حدث ذلك، فإنني سأكره نفسي»*[3].

وبعدما فسّر الأساس المنطقي من وراء إطلاق هذه الحركة، ركّز المهاتما غاندي على أن اللاعنف وحده سيكون مبدءاً توجيهيّاً. *«ولكنّي يجب أن أؤكد لك أنه لا يوجد تغيّر في موقفي. إنني ما زلت متمسّكاً بمبدأ اللاعنف كما كنت متمسّكاً به في السابق. وإذا تعبتُ من ذلك، فلا حاجة أن تجيء معي»*[4].

ومن الصعب القول ما إذا كان غاندي يصرّح ببساطة عن مبدئه الخاصّ باللاعنف، أو كان يوجّه إنذاراً إلى آزاد والآخرين من أمثاله، الذين لم يقبلوا اللاعنف كعقيدةٍ لهم. كان آزاد بالفعل متشكّكاً في أن حركة اللاعنف قد تأخذ حضورها في الأوضاع الراهنة. وقد أعرب عن اعتقاده: *«إنني أستطيع أن أقول في هذه اللحظة كيف يمكن إطلاق مفهوم المهاتما غاندي للاعنف والمحافظة عليه في حالة الحرب؟ »*[5]. أعرب بكلّ

(1) آزاد، الخطاب في اجتماع لجنة المؤتمر لعموم الهند، الفترة 7 ـ 9 آب (أغسطس) 1942م، ميترا، محرّر، م. س.، 1942م، مجلد 2، ص 237.

(2) المرجع السابق نفسه.

(3) خطاب المهاتما غاندي في اجتماع لجنة المؤتمر لعموم الهند، الفترة 7 ـ 9 آب (أغسطس) 1942م، م. س.، ص 244.

(4) المرجع السابق نفسه، ص 242.

(5) آزاد، الهند تفوز بالاستقلال، الحاشية 1، ص 77.

وضوح عن تخوّفه من اندلاع العنف في أثناء سير الحركة. وعليه، فليس من المستغرب أن صرّح في مقابلة صحافيّة بتاريخ 17 تموز (يوليو) 1942م: *«لقد وعد المهاتما غاندي بالضغط على الأطراف بأن الحركة الجديدة لن تتوقف فقط بسبب اندلاع العنف. ولا ينبغي لرجال المؤتمر أبداً أن يحتكموا إلى العنف البتة أو يشجّعوا عليه»*[1].

من الصعب التأكيد ما إذا كان المهاتما غاندي قد وافق على مثل هذا الوضع. وبعد يومٍ واحدٍ من إصدار قرار «غادروا الهند»، تمّ اعتقال جميع أعضاء المؤتمر تقريباً بمن فيهم مولانا آزاد. انطلقت حركة «غادروا الهند» ولكن خارج الإطار الغاندوي على عكس اثنتين من الحركات الجماهيريّة الأخيرة. نشبت حوادث العنف على نطاق أوسع في سياق حركة «غادروا الهند». وفي وقتٍ لاحقٍ قمع البريطانيون الحركة بوحشيّة[2]. وبعد اعتقال آزاد، أُخذ إلى قلعة أحمد آباد حيث سُجن حتّى شهر نيسان (أبريل) 1945م. ثمّ انتقل إلى بانكورا في ولاية البنغال، وأُطلق سراحه في 15 حزيران (يونيو) 1945م. وعندما كان في سجن قلعة أحمد آباد، عرف بنبأ مرض زوجته. وكانت الحكومة مستعدة لإطلاق سراحه، ولكنه رفض هذا العرض. وبعد فترة تلقى النبأ المحزن بوفاة زوجته[3].

وعندما كان قادة المؤتمر قد أُدخلوا مختلف السجون، وجدت العصبة الإسلامية مجالاً مفتوحاً لتوسيع نطاق نفوذها وتعميق قاعدتها الاجتماعية بين المسلمين. وبحلول العام 1945م، تمتعت العصبة الإسلامية بصفة كونها حزباً يسيطر على الحكومات في السند، والإقليم الحدودي الشمالي الغربي والبنغال، وحتّى في آسام ذات الأغلبيّة الهندوسيّة[4]. وفجأةً أصبحت قوّة العصبة الإسلامية هائلة.

أُطلق سراح المهاتما غاندي في العام 1944م، أيّ قبل حوالى عام واحد من إطلاق سراح كثيرين من زملائه. وقد بدأ مفاوضات مع محمد علي جناح. توصّل

---

(1) تقرير القاضي ويكنيدين، الحكم التاريخي في قضية غادروا الهند، بي. ان. شوبرا، محرّر، ص 71، كما نقل في داتا، م. س.، ص 167.

(2) للتفاصيل حول الحركة وردّ الفعل البريطاني عليها راجع غيانندرا باندي، محرّر، الأمّة الهنديّة في العام 1942م، كي. بي. باغشي (كلكتا، 1988)، الهند الحديثة لسوميت سركار، الثورة العفويّة: حركة غادروا الهند لـ أف. جي هوتشينس، منوهر، دلهي، 1971.

(3) داتا، م. س.، ص 170.

(4) المرجع السابق نفسه.

راجاغوبالاشاري إلى صيغةٍ أجرى على أساسها غاندي تلك المفاوضات. وكان الهدف الأساسي السماح لجناح بالتحدث عن القضية المثيرة للجدل، ولكنه استنتج من ذلك أن المؤتمر قد يوافق على مخططه المتعلق بباكستان. وفي هذا السياق، من المهمّ تسليط الضوء على الجهود التي بذلها مؤتمر المسلمين الأحرار، وهي مجموعة من تجمّعات سياسية إسلامية عدّة. وبذلك أصبح قوّة تحالف تتحدّى باستمرار العصبة الإسلامية، تحدّياً مباشراً منذ أن طرحت العصبة «نظرية الأمّتين». عقد مؤتمر المسلمين الأحرار جلسة خلال الفترة 6ـ8 أيار (مايو) 1944م في دلهي. وأصدر قرارين مهمّين. ركّز الأوّل على أنه لا يمكن التوصّل إلى حلٍّ مُرضٍ (لمشكلة الطائفيّة) حتّى في ذلك الوقت الذي «شُكّلت فيه حكومة قوميّة حقيقيّة تُمارس كامل السلطة في المركز»[1]. وكان القرار الثاني، وهو أكثرهما إثارةً للاهتمام وأكثرهما جدّية، ومن أجل توضيح ذلك من المفيد اقتباسه كاملًا: «يرى هذا الاجتماع للمسلمين القوميين أنه يجب، وخدمةً للمصلحة الأفضل للبلاد، تسوية مسألة الهندوس والمسلمين من دون أيّ تأخير». وجاء في هذا النصّ: «ويرى هذا الاجتماع أن حلاً مقبولاً لجميع الأحزاب للمشكلة الطائفيّة يمكن التوصّل إليه وفقاً للاعتبارات الأساسية التالية: (1) ينبغي أن تظلّ الهند دولةً موحَّدة، (2) ينبغي أن يصوغ شعبها دستوراً له، (3) ينبغي أن يكون هناك اتحاد لعموم مكوّنات الهند، (4) ينبغي أن تكون وحدات الاتحاد مستقلّة وذات سيادة، تؤول إليها جميع السلطات التكميلية المعنيّة، (5) ينبغي أن تكون كلّ وحدة من وحدات الاتحاد حرّة في اتخاذ قرار انفصالها عن الاتحاد، وذلك بموجب نتائج استفتاء سكّانها البالغين والمعنيين مباشرةً بالأمر، (6) ينبغي حفظ الحقوق الدينية والثقافية والاقتصادية للأقليّات بشكلٍ تامّ وفعّال عن طريق الاتفاق المتبادل[2].

بعد اتخاذ القرار، التقى ثلاثة قادة من المؤتمر هم: أس. آي. البريلوي، الحافظ أحمد إبراهيم ود. شوكت الله الأنصاري، بالصحافة لتوضيح الأساس المنطقي لاتخاذ القرار الثاني، الذي يسمح بالانفصال كخيارٍ للأقاليم، وقالوا: «*لم يُتخذ هذا القرار إلّا لإزالة الخوف من أذهان المسلمين، وبأنه لن يكون هناك أيّ إكراه في عملية الضمّ للاتحاد*». وعلى طريق إزالة مثل هذا التخوّف، «*أقرّ المسلمون القوميّون بحقّ الانفصال،*

(1) فعاليات مؤتمر المسلمين الأحرار، الفترة 6 ـ 8 أيار (مايو) 1944م، ميترا، محرّر، م. س.، 1944م، مجلد 1، ص 243.

(2) المرجع السابق نفسه، ص 244.

ولكنهم نصحوا وحدات الاتحاد بألاّ تمارس مثل هذا الحق»[1]. وأضاف القادة بأنّ المقترح الذي اعتُمد لم يكن لباكستان، ولكن لخطّة أن تظلّ الهند موحّدة بالضرورة في المراحل المستقبليّة المختلفة. وهذا هو الفارق الأساسي بينهم وبين العصبة الإسلامية: *«إنهم أرادوا إطلاق حملة على أساس أن هذا القرار هو من أجل تقليل ثقة العصبة الإسلامية بأنها هي صاحبة القرار في ما يتعلق بشؤون المسلمين، وبأنها هي «المتحدّث الرسمي باسم المجتمع الإسلامي»*[2].

كانت أي خطّة بديلة لمطالبة العصبة الإسلامية بباكستان، يجب أن تأخذ بالحسبان عنصر الخوف لدى العديد من المسلمين، وبخاصّة في الأقاليم المتحدة. لكن المؤتمر لم يستعرض الخطط البديلة المطروحة من المسلمين القوميين بشكلٍ إيجابيّ. والحكومة في جميع الحالات أظهرت ميلاً دائماً لتجاهل مطالب المسلمين القوميين.

3

أُشير إلى موقف الحكومة بشأن المشاركة الهندية في الحكم خلال مؤتمر سيملا في حزيران - تموز (يونيو - يوليو) 1945م. أعلن اللورد وافيل في بثٍّ إذاعيّ أن *«الحكومة ترغب في إشراك القادة الهنود في المفاوضات، بغية تشكيل مجلس تنفيذي جديد، سيكون أكثر تمثيلاً للرأي السياسي المنظّم. وسيمثّل المجلس المقترح الطوائف الرئيسة، ويشتمل على نسبة متساوية لطبقات الهندوس والمسلمين. ويعمل المجلس، إذا ما تم تشكيله، بناءً على الدستور الحالي. وسيكون المجلس هندياً تماماً، باستثناء الوالي والقائد العام للقوات المسلّحة، الذي سيظلّ على منصبه كعضوٍ حربيّ. وكان من المقترح أيضاً لحقيبة وزارة الخارجية، التي يشرف عليها الوالي حتى الآن، أن تسند أعمالها إلى عضو هندي في المجلس، كون الأمر يتعلق بمصالح الهند البريطانية»*[3]. وأضاف: *«يمكن للوالي أن يواصل ممارسة صلاحيّة سلطته الدستوريّة، ولكن لن يمارس مثل هذا الحق في غير مكانه. لا تمسّ هذه الحكومة الموقتة في أيّ حال من*

(1) بيانات اس. أي. البريلوي، حاجي محمد إبراهيم والدكتور شوكت الله أنصاري في 8 أيار (مايو) 1944م، في م. س.، مجلد 1، ص 244.

(2) المرجع السابق نفسه.

(3) البث الإذاعي لوافيل بتاريخ 14 حزيران (يونيو) 1945، في م. س.، 1945، مجلد 1، ص 247.

الأحوال بالتسوية الدستوريّة النهائيّة»[1]. وحدّد تاريخ 24 حزيران (يونيو) 1945م موعداً للمشاورات بين الأحزاب في سيملا.

وفي يوم الإعلان نفسه، أصدرت الحكومة حكماً بإطلاق سراح أعضاء لجنة العمل للمؤتمر. ومعظمهم كان قد أُطلق سراحهم بتاريخ 15 حزيران (يونيو) 1945م. وكان من الصعب جداً في الواقع التوصّل في المؤتمر إلى قرارٍ، حيث إن العديد من القادة كانوا في السجن لمدّة ثلاث سنوات. وقد أصيب كثير منهم بخسائر ماديّة وبسوء أحواله الصحيّة. مع ذلك، كانت مناسبة لعقد آمال حول تسوية بعض القضايا قبل أن تصبح الهند دولةً مستقلةً. عقد اجتماع للجنة العمل للمؤتمر بتاريخ 21 حزيران (يونيو) 1945م في بومباي للنظر في مبادرة وافيل. وتقرّر أن آزاد بصفته رئيساً للمؤتمر، سيمثّل المؤتمر كمنافس رئيس[2]. وبالتالي أرسل أبو الكلام برقيّة إلى وافيل يُعلمه فيها بأنه مفوّض من قبل لجنة العمل للمؤتمر لقبول دعوته لحضور المؤتمر في 25 حزيران (يونيو) 1945م[3].

التقى آزاد بوافيل بتاريخ 25 حزيران (يونيو) 1945م في سيملا قبيل عقد المؤتمر، وكان يرافقه غوفيند بالابه بانت. وناقش العديد من القضايا مع وافيل، منها قضية المساواة بين طبقات الهندوس والمسلمين. وقال آزاد: *«إن المؤتمر يقبل المساواة بين طبقات الهندوس والمسلمين، ولكنه لن يساوم على طريقة الاختيار. يجب أن يكون لدى المؤتمر صوت في ما يتعلق باختيار غير الهندوس، وأن المسلمين، على وجه الخصوص، لا ينبغي اختيارهم من قبل هيئة طائفيّة بحتة. وهذا كان حيويّاً بالنسبة إلى المؤتمر»*[4]. *«في اليوم نفسه، لقي محمد علي جناح وافيل، وادّعى بأن لدى العصبة الإسلامية الحقّ في ترشيح جميع الأعضاء المسلمين للمجلس»*[5]. وردّ عليه وافيل بأنه لا يمكنه أن يقبل بذلك. وعندما ذكر وافيل بأنه يريد ترشيح مسلم واحد من بين

---

(1) المرجع السابق نفسه.

(2) آزاد، الهند تفوز بالاستقلال، ص 111.

(3) برقية آزاد إلى وافيل، 21 حزيران (يونيو) 1945، رقم الملف جي-1945/26، أوراق لجنة المؤتمر لعموم الهند، متحف ومكتبة نهرو التذكاري (NMML)، وفي هذه البرقية التمس آزاد أيضاً من وافيل بأن يرتب الأمور لزيارته قبل انعقاد المؤتمر. وكان آزاد قد رافقه سكرتيران لهذا المؤتمر.

(4) رسالة وافيل إلى آمري، 25 حزيران (يونيو) 1945، مجلد وثائق انتقال الحكومة (TOP)، مجلد 5، ص 1152.

(5) المرجع السابق نفسه، ص 1153.

المؤيّدين للاتحاد، ردّ محمد علي جناح عليه بأن الأعضاء المؤيّدين للاتحاد، هم خونة لمصالح المسلمين، وأن وزارة التحالف في البنجاب، لا وجود لها إلّا بموافقته الضمنيّة[1]. ورفض وافيل أن يُعطيه جناح تفويضاً منه بأن تُرشّح العصبة الإسلامية جميع الأعضاء المسلمين[2].

مع هذه المواقف الواضحة المعالم لكلٍّ من الوالي، والمؤتمر والعصبة الإسلامية، بدأ هذا المؤتمر في 25 حزيران (يونيو) 1945م. واحتلّ موضوع ادّعاء حزب المؤتمر بتمثيل مصالح عموم الهند، وادّعاء العصبة الإسلامية بأنها تمثّل المسلمين محلّ الصدارة في المؤتمر. وبعد توقّف دام أربعة أيّام، عقد المؤتمر في 29 حزيران (يونيو) 1945م ثمّ عقد مرّة أخرى في 14 تموز (يوليو) 1945م من أجل السماح للأحزاب بإجراء مشاورات في ما بينها.

في غضون ذلك، تقدّم آزاد بتاريخ 7 تموز (يوليو) 1945م إلى وافيل بقائمة تحتوي على 15 عضواً للمجلس التنفيذي المقترح. ومن المستغرب أنها شملت ثلاثة أعضاء من العصبة الإسلامية، وعضواً لهندو مهاسبها. وكانت هذه القائمة مثيرة للاهتمام وهي كما يلي: **(1) مولانا أبو الكلام آزاد (2) جواهر لال نهرو (3) سردار باتيل (4) راجندرا براساد (5) محمد علي جناح (6) لياقت علي خان، (7) محمد اسماعيل خان (8) آصف علي (9) سياما براساد موخرجي (10) راجكوماري امريت كاور (11) مونيسوامي بيلاي (12) رادها ناث داس (13) جاغان بيهاري (14) أردشير دلال (15) ماستر تارا سينغ**[3].

من المثير للدهشة أن آزاد كان عليه أن يختار في قائمته أسماء لأعضاء من العصبة الإسلامية. والقائمة التي قدّمها وافيل، والبيان الذي في **الهند تفوز بالاستقلال** متناقضان. فيكتب آزاد في **الهند تفوز بالاستقلال**: *«إن الخلاف حول تكوين المجلس، قد طفا على السطح بعدما وصل الاتفاق إلى حدّ القضية السياسية. وعندما حلّ هذا النمط العام، حان وقت الأحزاب لأن تقدّم أسماء مرشّحيها. كان الاسم الأول*

---

(1) المرجع السابق نفسه.

(2) المرجع السابق نفسه، يبدو أن وافيل قد أكد لآزاد أيضاً بأن الحكومة لا تساند مطالبة العصبة الإسلامية، الهند تفوز بالاستقلال، ص 112.

(3) رسالة آزاد إلى وافيل، 7 تموز (يوليو) 1945، مجلد وثائق انتقال الحكومة (TOP)، مجلد 5، ص ص 1203 ـ 1204.

في قائمة المؤتمر اسم رئيسه، بطبيعة الحال. وقد أضفنا إلى القائمة اسمَي جواهر لال وسردار باتيل. وأمّا في ما يتعلق باسمين آخرين، فقد جرى بيننا وقت طويل من المناقشة قبل أن نتوصّل إلى اتفاق. وكنتُ أُفضّل تضمين اسم شخص مجوسي وآخر مسيحي هندي»[1].

صحيح أن القائمة التي أرسلت إلى وافيل شملت اسمي راجكوماري أمريت كاور من المسيحيين الهنود، وأرد شير دلال من المجوس. وتجاهل آزاد ترشيح اسم خضر حياة خان من الوحدويين، بدلاً من ذلك كان اسم سياما براساد موخرجي في القائمة، وغير واضح ما الذي دفع بآزاد لتضمين اسم موخرجي في القائمة.

وفي موضعٍ آخر، صرّح أن وافيل أراد تضمين اسم خضر حياة خان، ما يعني سبعة مسلمين من أصل أربعة عشر عضواً، أيّ نصف إجمالي تعداد المجلس التنفيذي. وصرّح آزاد بأن ذلك إن دلّ على شيء، فإنّما على كرم حزب المؤتمر، وكشف سفاهة العصبة الإسلامية[2]. كان من المفروض أن تكون العصبة خادمة لمصالح المسلمين، ولكن بدلاً من ذلك، فإن معارضتها تسبّبت بحرمان مسلمي الهند من نصيبٍ كبيرٍ في الحكومة الموحّدة للهند[3]. وفي كلّ الأحوال، فقد أطلَعَ محمد علي جناح وافيل على أن *«لجنة العمل ترى بوضوح أن الأعضاء المسلمين في المجلس المقترح، يجب اختيارهم من العصبة الإسلامية، بشرط إجراء مناقشة بين سعادتكم وبين رئيس العصبة الإسلامية، قبل أن توصي سعادتكم بتعيينهم نهائياً لدى التاج البريطاني»*[4]... *«وتدرك لجنة العمل ما لهذه النقطة من أهمّية قصوى، وتعتبرها من المبادئ الأساسية»*[5]. وفي ضوء مراسلة جناح لوافيل، كانت النتيجة واضحة قبل وقت طويل من عقد المؤتمر مرة أخرى في 14 تموز (يوليو) 1945م. ولم يبق

(1) آزاد، الهند تفوز بالاستقلال، ص 119.

(2) المرجع السابق نفسه، ص 121.

(3) المرجع السابق نفسه.

(4) رسالة جناح إلى وافيل، 7 تموز (يوليو) 1945 ، مجلد وثائق انتقال الحكومة (TOP)، مجلد 5، ص ص 1203 ـ 1205.

(5) المرجع السابق نفسه.

شيء في هذا الصدد إلّا إصدار بيان رسمي في ما يتعلّق بالمؤتمر المزمع عقده قريباً؛ وبالفعل أصدره وافيل[1].

قبل أن نتقدّم في هذا الموضوع، من المناسب أن نثير بعض النقاط المهمّة التي تتناول خطّة وافيل، مع الإشارة إلى بيانات آزاد. أوّلاً، لا تتطابق تفاصيل خطة وافيل وأوصافها في الهند تفوز بالاستقلال مع الأدلّة الأخرى، في حين أن تفاصيل التطوّرات الأخرى تتطابق مع هذه الأدلّة. لماذا عمل آزاد ذلك؟! معضلة ما زالت قائمة ولا يُمكن حلّها أو تفسيرها. ثانياً، عندما كان وافيل يعرف فعلاً أن من المرجّح أن يستخدم جناح حقّ النقض لخطته، فماذا اتّخذ من خطوات استباقيّة؟ وهل فرض على جناح من الضغوط ما يدفعه إلى الموافقة على الخطّة أو القبول بأن يظلّ خارج المجلس التنفيذي في ضوء حقيقة أن هناك عدداً من المسلمين القوميين قادرين على ملء المناصب؟ ثالثاً، هل يُمكننا أن نبيّن أيّ خطة من شأنها أن تدفع بالطوائف الهندية إلى الاقتتال في ما بينها، والتي تعفي الحكومة والوالي من أيّ مسؤوليّة؟

بصرف النظر عن التناقض في كتابات آزاد في «الهند تفوز بالاستقلال»، فإنه ألقى اللوم على العصبة الإسلامية والوالي مباشرةً بخصوص فشل المؤتمر. ففي مؤتمرٍ صحافي له فور وصول المؤتمر إلى نهايته، صرّح: «*إن موقف العصبة الإسلامية هو المسؤول عن فشل المؤتمر*». وأعرب عن غضبه قائلاً: «*لا يمكن للحكومة البريطانية أن تتهرّب من مسؤوليتها عن الوضع الطائفي في الهند اليوم.. وطالما هناك طرف ثالث في الهند، فإن الوضع سيستمر على حاله*»[2]. وكان آزاد شديد النقمة على دور الحكومة في تطوّرات الأمور كافة: «*لا يمكننا الوصول إلى هدفنا بخطواتٍ متعثّرة، وبذهنٍ متردّدٍ. ومن الأفضل أن نفكّر ملياً قبل رسم أيّ خطوة إلى الأمام. ولكن، وبعدما اتخذنا خطوة بالفعل، فإن التردّد بات ليس من القوّة فقط، بل هو الضعف بعينه. وإذا ما كانت الحكومة البريطانية قد تعمّدت الوصول بالأمور إلى وضعها الراهن، فإنه كان عليها أن تُدرك الوضع الطائفي، وتكون، بالتالي، مستعدّة لعدم التسليم بحقّ النقض لأيّ جماعة هندية أخرى؛ الأمر الذي يعني الحيلولة دون التقدّم*»[3]. وقد أثار أيضاً سؤالاً حول ادّعاء

(1) ميترا، محرّر، م. س.، 1945، مجلد 1، ص 240.

(2) المؤتمر الصحافي لآزاد، 14 تموز (يوليو) 1945، المرجع السابق نفسه، 1945، مجلد 1، ص 241.

(3) المرجع السابق نفسه، ص 242.

العصبة الإسلامية بأنها ممثل وحيد لمسلمي الهند: *«هناك قطاع عريض من المسلمين الهنود لا يهمّه أيّ أمر من العصبة الإسلامية»*[1].

كانت تصريحات آزاد في المؤتمر الصحافي أقرب ما تكون إلى حقيقة واقع الأمور في ما يتعلّق بقوّة العصبة الإسلامية بين جماهير المسلمين. وقد اعترف عددٌ من المسؤولين البريطانيين قبل سنة واحدة تقريباً، بأن العصبة الإسلامية عندما كانت تزداد شعبيّة في المناطق الحضريّة، فإنها كانت، في المقابل، لا تحرز تقدّماً يُذكر خارج المدن حتى الآن. ولقد سجّل الوحدويون نجاحاً بسيطاً عندما هزم مرشحهم لمنصب النائب الأول للرئيس، مرشّح العصبة الإسلامية بـ31 صوتاً مقابل 10 أصوات، وكان الفرد المختار بأيّ حال من الأحوال مرشّحاً قويّاً في ما يتعلق بالمزايا الشخصيّة[2]. وكان من المسلّمات في تلك الفترة، أن العصبة كانت تناضل بقوّة لإحراز موطئ قدم لها في الأقاليم ذات الأغلبيّة المسلمة. وقد اعترف المسؤولون البريطانيون أنفسهم بأنّ ظاهرة العصبة الإسلامية كانت حضريّة.

إن موقف البريطانيين بالاستسلام في مؤتمر سيملا، غيّر سيناريو الدعم الاجتماعي للعصبة الإسلامية. وقد ارتفع الحظ السياسي لمحمد علي جناح في إقليم البنجاب، على الأقلّ، واستعدّ العديد من القادة الوحدويين للانضمام إلى العصبة الإسلامية[3]. وكان البريطانيون ارتكبوا خيانة بحقّ الوحدويين بالسماح لجناح باستخدام حق النقض ضدّ ضمّ خضر حياة خان إلى المجلس التنفيذي. كان الوحدويون صفّاً واحداً في التعاون المستمر مع الحكومة، خلال فترة الحرب بأكملها، خصوصاً لجهة حشد الرجال والأموال[4]. وكان آزاد معجباً بوافيل كثيراً: *«أُعجبت بصراحة الوالي وصدقه عندما شخّص لي الاقتراح. وجدت موقفه بأنه أقرب إلى رجل عسكري منه إلى سياسي»*[5]. وعلى أيّ حال، فإن نتائج مؤتمر سيملا تدفع المرء إلى استنتاج بأنه رجل يُمثّل المصالح الإمبرياليّة في الهند على أحسن ما يكون عليه التمثيل.

---

(1) المرجع السابق نفسه، ص 243.

(2) رسالة السير بي. غلانسي إلى وافيل، 23 آب (أغسطس) 1944م، ، مجلد 4، ص 1224.

(3) ايان تالبوت، بنجاب اند راج 1849 – 1947م، منوهر، دلهي ، 1988، ص 199.

(4) المرجع السابق نفسه.

(5) آزاد، الهند تفوز بالاستقلال، ص 113.

وكان لدى آزاد سنة واحدة بصفته رئيساً للمؤتمر- أقرّ خلالها بفشل مؤتمر سيملا على المشهد السياسي الوطني برمته ـ ووجد نفسه في مجال ضيق للتخطيط. إن استياءه هذا لم يدم طويلاً، ففي إنكلترا فاز حزب العمّال فوزاً ساحقاً في انتخابات تموز (يوليو) في العام 1945م وصولاً إلى السلطة. وكان يُنظر إلى فوز هذا الحزب بتفاؤلٍ كبيرٍ في أوساط حزب المؤتمر في الهند دونما استثناء. وخلال هذا الوقت تقريباً، كان همّ آزاد الوحيد بلورة مناخ سياسي يمكن فيه استيعاب تطلّعات المسلمين، على الرغم من التخوّف من مركز سلطويّ يُسيطر عليه الهندوس، والتصدّي، في الوقت عينه، للعصبة الإسلامية في مزاولتها لسياسة الانفصال. ونظراً لأن نهج آزاد، يختلف عن نهج نظيره القيادي جواهر لال نهرو، بالنسبة إلى المشكلة الطائفيّة، حيث إن الأخير كان يرى أنه: «*عندما نتناول مشكلة الطائفيّة، وكذلك المشكلات الأخرى بالتحليل أساساً، نجد أنها نوع من الصراع بين أفكار القرون الوسطى والحداثة، وبين نظرة القرون الوسطى والنظرة الحديثة، ومن الواضح أنها ليست مسألة مقعد أو وظيفة هنا وهناك*»[1]. ولآزاد رأي آخر؛ كان يعتقد أن المسلمين يريدون حصّة في السلطة والتأكيد على القوّة والسلطة في الأقاليم ذات الأغلبيّة المسلمة... نظراً لذلك، فإنه كان حريصاً على ألّا يتمّ العبث بهما.

ومتوقّعاً بأن حزب العمال البريطاني، سيقدّم قريباً عرضاً يتعلّق بالمستقبل السياسي للهند، يكون أقرب إلى عرض كريبس، حيث يكون للأقاليم ذات الأغلبيّة المسلمة حق الانفصال؛ فكّر آزاد في الميل إلى استراتيجيّة مستجدّة، وهي أنه إذا ما قدّم المؤتمر عرضاً مماثلاً بمبادرة منه، فسيكون له أثره الإيجابي على المسلمين. وأكّد: «*يجب عليهم أن يعترفوا بأن من مصلحة المسلمين أنفسهم أن يكونوا متّحدين مع باقي الهند بدلاً من انفصالهم عنها*»[2]. وأعرب عن تفاؤله في أنه «*إذا ما اتّخذ المؤتمر موقفاً واضحاً من مثل هذه القضايا، فإن ذلك سيساعد المسلمين القوميين على إعادة تنظيم أنفسهم لعملٍ أفضل، وإقناع المسلمين الآخرين بذلك على أوسع نطاق*»[3]. أراد آزاد أن يُصدر بياناً صحافيّاً بهذا الخصوص، آملاً منه نتائج إيجابيّة، ولكن سردار باتيل نصحه بالإقلاع

(1) البيان الصحافي لنهرو في عقب فشل مؤتمر سيملا، في ميترا، محرّر، م. س.، 1945، مجلد 2، ص 133.

(2) رسالة آزاد إلى سردار باتيل، 13 آب (أغسطس) 1945، الكتابات المجموعة لسردار فالابه باتيل، مجلد 10، ص ص 80 ـ 81.

(3) المرجع السابق نفسه، ص 81.

عنه، لأن مسألة التعبير عن الرأي هي في غاية الأهميّة بالنسبة إلى الأفراد جميعاً[1]. وقبل أن يكتب آزاد رسالة إلى سردار باتيل، خطّ رسالة مماثلة إلى المهاتما غاندي، أوقفتها الوكالات الحكومية؛ وأرفقت مذكرة احتجاز لها. قال آزاد: *«إن الوقت قد حان للاعتراف بأن مشكلة الطائفيّة قائمة في البلاد، وتتطلّب حلّاً لها يقوم على منحى جديد لإزالة الخوف من نفوس المسلمين، وكانت المساعدة من المسلمين خارج دائرة العصبة الإسلامية جدّ ضرورية هنا»*[2]. وفي المذكّرة، التي يبدو أن آزاد كتب مسوّدتها بنفسه، صرّح بأن *«أيّ محاولة لتشكيل حكومة موحّدة ستفشل، وخطّة التقسيم ستفشل أيضاً، وهي ضدّ مصالح المسلمين أنفسهم»*. واعتبر آزاد التقسيم *«نتيجة للسياسة الانهزاميّة في البلاد، وهو لا يمكنه التسليم به أبداً»*[3]. واقترح في المذكّرة بأنه سيكون من الأنسب *«أن تُترك مسألة وضعهم، أيّ المسلمين، إلى الدستور المستقبلي للبلاد»*. وفي الوقت نفسه كان يراوده خوف بأنه *«ما لم ينهج القادة الهندوس في المؤتمر نهجاً جديداً، فإن المسلمين القوميين سيبتعدون عنهم»*[4].

في هذه الرسالة يبدو أن آزاد قد اتّخذ موقفاً فرديّاً في ما يتعلّق بحلّ معضلة الطائفيّة، وهو موقف قوي إلى حدٍّ ما، ومختلف عن التفكير السائد في المؤتمر. وفي برنامج خطّته للأمور، كان عقد الأمل على السيادة الذاتيّة وحريّة الاختيار كأحد الطرق الممكنة للخروج من المأزق. لم يكن المهاتما غاندي مستعدّاً لقبول مقترح آزاد بضرورة عقد اتفاق يكون بموجبها رئيس الاتحاد الهندي هندوسيّاً، ومسلماً بالمناوبة، في الفترة الأوّلية[5]. ولم يوافق المهاتما غاندي على الاقتراح فحسب، بل كان غاضباً منه أيضاً، وقد عاتب آزاد بشدّة قائلاً: *«إنني لا أستنتج من رسالتك أنك تتحدّث عن الهندوس الذين يتمون إليّ، فما يدور في بالك، لا يبدو في ظاهر كتابتك»*[6]. لم يتوقف غاندي

---

(1) رسالة سردار باتيل إلى آزاد، 29 آب (أغسطس) 1945، المرجع السابق نفسه، ص 82.

(2) الرسالة المحتجزة لآزاد إلى المهاتما غاندي المؤرّخة في 2 آب (أغسطس) 1945 في السير أي. جينكينس إلى السيد ابيل، مجلد وثائق انتقال الحكومة (TOP)، مجلد 6، ص ص 155 ـ 156.

(3) المرجع السابق نفسه، ص 156.

(4) المرجع السابق نفسه، ص ص 156 ـ 157.

(5) المرجع السابق نفسه.

(6) الرسالة المحتجزة لآزاد إلى المهاتما غاندي المؤرخة في 16 آب (أغسطس) 1945 في السير أي. جينكينس إلى السيد ابيل، مجلد وثائق انتقال الحكومة (TOP)، مجلد 6، ص 172.

عند ذلك، بل أردف مستشيطاً: «*وما دمت تريد أن تتحدّث عن مشكلة الطائفيّة، فلا ينبغي أن تفعل ذلك من دون استشارة لجنة العمل. إنني أرى أنه من الأفضل لك، أيضاً، لزوم الصمت؛ فإن الحزب يمكنه أن يبدي رأيه بعد التشاور معك. وله الحق في عمل ذلك، ناهيك عن أن ذلك من واجباته*»[1]. واختتم قائلاً: «*إنني ألمس حاجة إلى عمل أيّ شيء على عجل*»[2].

وفي نظر المهاتما غاندي هبطت مكانة آزاد، حتّى قبل تخلّيه عن رئاسة المؤتمر، إلى منزلة لم يكن خلالها ليتمتّع بصلاحيات رئيس منتخب. وعندما قال: «*إن الحزب يمكنه أن يُبدي رأيه بعد التشاور معك*»، فهل كان يقصد غاندي أن آزاد الذي كان رئيساً للمؤتمر، لم تكن لديه صلاحية الإدلاء بالبيانات واتخاذ مواقف، إلّا بعد احتكامه إلى الحزب؟... وهذا إن صحّ، فهو يُقلّل من روح معنويات آزاد.

وهكذا، لم يكن هذا شأناً جديداً، وهو الذي لم يُرَ في أوساط المؤتمر من دعم لخطّة آزاد المتعلّقة بحلّ المعضلة الطائفيّة في البلاد. ففي آذار (مارس) 1942م شكا غوبيشاند بهارغفا، الزعيم البارز في المؤتمر من البنجاب، لراجندرا براساد، أن آزاد ربما قد اتفق مع اسكندر حيات خان على بعض الشروط مثل (1) الحكم الذاتي الكامل في الأقاليم، (2) يعطي المركز السلطة المماثلة المتفق عليها للأقاليم، (3) تكون السلطة التكميليّة مع الأقاليم، (4) حقّ الانفصال للأقاليم[3]. وشكا بهارغفا أيضاً: «*اعقد هناك مؤتمر لعلماء الدين الإسلامي واتخذوا قراراً مماثلاً، ويزعم بأن مولانا آزاد قد اتفق معهم على هذا القرار*»[4]. واختتم شكواه بقوله: «*إن المؤتمر سيتضرّر إذا ما تمّ الاتفاق على خطة باكستان هذه، أو الخطة الإقليميّة أو المماثلة من دون التشاور*». (*«يجب أن يكون الشعب مقتنعاً قبل أن تصبح التسوية حقيقة قائمة»*)[5].

---

(1) المرجع السابق نفسه.

(2) المرجع السابق نفسه.

(3) رسالة غوبيشاند بهارغاف إلى راجندرا براساد، 26 آذار (مارس) 1942م، أوراق راجندرا براساد، رقم الملف 2ـسي/42، الأرشيف الوطني الهندي.

(4) المرجع السابق نفسه.

(5) المرجع السابق نفسه.

يؤشّر كلّ من غضب المهاتما غاندي وتلميح غوبيشاند بهارغفا إلى أن آزاد اتفق مع وجهة نظر العصبة الإسلامية في ما يتعلّق بالسيادة الإقليميّة الذاتيّة، وحق الانفصال للأقاليم. لم تكن هناك كثرة كاثرة في المؤتمر على استعداد للاعتراف بأن آزاد كان يُطوّر استراتيجيّة موازية لإقناع المسلمين في الأقاليم ذات الأغلبيّة المسلمة من أجل «تصريف الرياح» باتجاه أشرعة سفن العصبة الإسلامية.

من المهمّ أن نتذكّر أنه في العام 1944م، كان جميع قادة حزب المؤتمر في السجن، وكان يصعب بالتالي على المؤتمر القيام بأيّ نشاط سياسي، وكان لدى العصبة الإسلامية المجال الواسع للمناورة والتلاعب بالتطوّرات السياسية لمصلحتها. في واقع كهذا، رفع مؤتمر المسلمين الأحرار في دورته المنعقدة في دلهي مطالب مماثلة لمطالب مولانا آزاد من سردار باتيل والمهاتما غاندي. وكانت الجماعات المصوّتة لمؤتمر المسلمين الأحرار، لا «تتآمر» فحسب، ولكن تتحدّى العصبة الإسلامية إيديولوجيّاً وسياسياً. وكان يحظى هذا المؤتمر برعاية آزاد منذ البداية في نيسان (أبريل) 1940م. وعلى أيّ حال، كان المسلمون القوميون يحتاجون إلى جدول أعمال واستراتيجيّات محدّدة للتوجّه إلى الجماهير، بغية مواجهة *«الحملة الأكثر ضراوة للعصبة الإسلامية»*.

وضع آزاد هذه الخطّة، نظراً لأن حزب المؤتمر لم يتمكّن في الحقيقة من الوصول إلى عموم جماهير المسلمين وتقديم ضمانات لهم والتزامات بغرس الثقة فيهم. وجاء، من جهة أخرى، اعتراف نهرو متأخراً جداً في سياق الأقاليم المتّحدة، حيث صرّح في تشرين الثاني (نوفمبر) 1945م قائلاً: *«من الواضح تماماً أننا قد أهملنا جماهير المسلمين منذ فترة طويلة. والخطأ يعود إلينا وليس إليهم»*[1]. لم يكن نهرو بمفرده الذي اعترف بضعف المؤتمر في ما يتعلق بكسب دعم المسلمين للحزب. فهذا سردار باتيل يعترف أيضاً وباللغة نفسها تقريباً، مشيراً إلى نشاط المؤتمر بين مسلمي البنغال والبنجاب: *«إن تنظيم المؤتمر في هذين الإقليمين كان ضعيفاً جداً. لم يعمل رجال المؤتمر كما ينبغي في المناطق الريفيّة؛ أمّا في المدن، فإنهم عملوا في أوساط غير المسلمين فقط»*[2].

---

(1) رسالة نهرو إلى آزاد، 27 تشرين الثاني (نوفمبر) 1945، الكتابات المنتخبة لجواهر لال نهرو، مجلد 14، ص 124.

(2) رسالة سردار باتيل إلى شانتي براساد، 26 آذار (مارس) 1946م، الكتابات المجموعة لسردا فالابه باتيل، مجلد 10، ص 212.

على الرغم من الاعتراف الصريح بأن تأثير المؤتمر بين المسلمين كان متواضعاً، فإن المؤتمر بصفته هيئة، لم يوافق على نهج مولانا آزاد، إذ اجتمعت لجنة العمل للمؤتمر خلال الفترة 12ـ18 أيلول (سبتمبر) 1945م، ومرّة أخرى خلال الفترة 20ـ24 أيلول (سبتمبر) 1945م، وقرّرت في اجتماعها الثاني: «*لا يمكن للمؤتمر أن يوافق على أيّ اقتراح من شأنه تفكيك الهند عن طريق إعطاء أيّ ولاية مركّبة أو وحدة إقليميّة حرّية الانفصال عن الاتحاد الهندي أو الفيدراليّة الهندية. إن المؤتمر متمسّك باتحاد الهند وحرّيتها*»[1]. بعد إعلان قرار السياسة، اعترفت لجنة العمل للمؤتمر بأنه «*على الرغم من ذلك، قررت اللجنة أيضاً أنها لا يمكنها أن تفكّر في ما يعني إكراه الشعب على أيّ وحدة إقليميّة على البقاء مع الاتحاد الهندي ضدّ إرادته الثابتة*»[2].

وفي حين وضع المؤتمر نهج سياسته الأوسع والأعمق في بُعديّة حفظ وحدة الهند، أعلنت الحكومة بتاريخ 21 آب (أغسطس) 1945م بأن الانتخابات العامّة ستجري خلال الشتاء المقبل، ما جعل استعدادات الانتخابات تمضي سريعاً، وتدفع بالأحزاب المعنيّة إلى إعداد البيانات الانتخابيّة لها. أعلنت الجماعات الإسلامية القوميّة المختلفة عن استراتيجيّتها بمقاطعة العصبة الإسلامية في الانتخابات، والعمل على إنجاز الاستقلال الوطني. وفي هذا الصدد، سيطرت عليها اعتبارات مختلفة. أعرب المجلس الشيعي عن تخوّفه الشديد بأنه، إذا ما ظهرت دولة باكستان إلى حيّز الوجود، فإن قوانين مدرسة فكر المذهب الحنفي، سوف تكون ثابتة، وهو ما ليس مقبولاً لديه. ولذلك قرّر المجلس الشيعي العمل مع المنظّمات التي تنادي باستقلال الهند ووحدتها[3]. وكذلك شجب مؤتمر الأحرار لعموم الهند في اجتماعه المنعقد خلال الفترة 20ـ21 تشرين الأول (أكتوبر) 1945م العصبة الإسلامية على صرخاتها: «*بأن «الإسلام مهدّد بالخطر*». وتمّ تحريض المتطوّعين لمؤتمر الأحرار على منع جماهير المسلمين من الانسياق وراء محمد علي جناح والعصبة الإسلامية[4]. وقد شكّل مؤتمر المسلمين القوميين مع الميول

(1) قرار لجنة العمل للمؤتمر في أيلول (سبتمبر) 1945 في المراسلات والوثائق المنتخبة لراجندرا براساد، مجلد 6، ملحق، ص 346.

(2) المرجع السابق نفسه.

(3) ميترا، محرّر، م. س.، 1945، مجلد 2، ص 162.

(4) المرجع السابق نفسه، ص 163.

الإيديولوجيّة المتطابقة، مجلساً برلمانيّاً للمسلمين القوميين، قرّر إعداد البيان الانتخابي له بموجب توجيهات مولانا آزاد. وأدان العصبة الإسلامية بالقول «*إنها منظمة رأسمالية تتعاون مع الحكومة الاستعماريّة لاستغلال المسلمين*»[1].

كانت المعركة من أجل أصوات المسلمين تجري على جزءٍ صغيرٍ من سكّان الهند. فلم يتعدَ متوسط نسبة المسلمين من البالغين في الهند تحت الحكم البريطاني 15 في المئة في الأقاليم ذات الأغلبيّة المسلمة[2]. ولم تلجأ العصبة الإسلامية في أثناء حملتها الانتخابيّة إلى الوسائل النزيهة فحسب، بل إلى الوسائل المشكوك فيها أيضاً. ففي حالات عدّة انتهجت هذه العصبة وسائل لتعطيل اجتماعات المنافسين، وتورطّت في الترهيب والابتزاز على نطاق واسع[3]. وعلى الرغم من كلّ هذه الجهود، لم يكن ادّعاء العصبة الإسلامية بتمثيل المسلمين من دون منازع. قاوم مؤتمر المؤمنين العصبة الإسلامية مقاومة شرسة في الانتخابات العامّة للمجلس التشريعي في ولاية بيهار. وكانت النقطة الرئيسة أن العصبة الإسلامية حزب خاص بكبار أصحاب العقارات والعناصر الرجعيّة، ولم يمثل أبداً مصالح الطبقة العاملة من المسلمين. وقد هزم مؤتمر المؤمنين بنجاح ستة أعضاء من العصبة الإسلامية في الانتخابات[4]؛ وهو إنجازٌ لم يكن بسيطاً. وكان عديد من القادة المسلمين القوميين يدركون أن قاعدة الاقتراع المحدود، كانت لمصلحة العصبة الإسلامية، في حين أن الاقتراع العام بالتأكيد سيتمثّل ضدّها. وقد صرّح مؤتمر المسلمين القوميين في اجتماعه المنعقد في 18 أيلول (سبتمبر) 1945م: «*يشعر مجتمعو المنظّمات الإسلامية المختلفة بأنه في ظلّ الأوضاع الراهنة، لا يمكن تسجيل الأصوات إلّا للطبقات الغنية والإقطاعيين، ولا إمكان بالتالي لتسجيل أصوات جماهير المسلمين. ولذلك من الواضح أن هناك خطراً محدقاً لعودة مزيد من الرجعيين إلى السلطة*»[5].

---

(1) المرجع السابق نفسه، ص 140.

(2) ايان تالبوت، السياسة الإقليميّة وحركة باكستان، مطبعة جامعة أوكسفورد، كراتشي، 1988. وقد احتسب تالبوت هذه النسبة بالمقاربة ولا سيّما في الأقاليم ذات الأغلبيّة المسلمة. ولم يتمّ حتّى الآن اكتشاف الأرقام الدقيقة في ما يتعلق بالمسلمين المقترعين عبر الأقاليم الهنديّة البريطانيّة.

(3) المرجع السابق نفسه. قد فسّر تالبوت الطرائق المختلفة لتقنيات التعبئة للعصبة الإسلامية وتوصّل إلى هذه النتيجة.

(4) حسن نشاط الأنصاري، علاقة حزب المؤتمر ومؤتمر مؤمن: تحليل اجتماعي تاريخي، باتنا، 1989، ص ص 17 ـ 18.

(5) اجتماع مؤتمر المسلمين القوميين بتاريخ 18 أيلول (سبتمبر) 1945، ميترا، محرّر، م. س.، 1945، مجلد 2، ص 164.

على الرغم من الإعلانات والاجتماعات للجماعات الإسلامية القوميّة الكثيرة، فإن نتائج الانتخابات في 1945م - 1946م أعطت العصبة الإسلامية نوعاً من القوّة الانتخابيّة كانت تطمح إليها؛ ولكي تؤكِّد بأنها حزب وحيد للمسلمين. أحرزت العصبة الإسلامية جميع المقاعد الثلاثين المحجوزة للمسلمين في المركز و442 مقعداً من أصل 509 مقاعد للمسلمين وبنسبة 86.6 في المئة من الأصوات[1]. ولم يعنِ ذلك أن فوز العصبة الإسلامية كان كاملاً.

كان على العصبة الإسلامية في البنغال والسند، أن تعتمد على الدعم الرسمي والأوروبي. وفي البنجاب كان الوحدويون قادرين على تشكيل حكومة بمساعدة المؤتمر والأكاليين[*]. وفي الإقليم الحدودي الشمالي الغربي، وآسام، الإقليم الذي أرادته العصبة الإسلامية أن ينضم إلى باكستان، فاز فيه المؤتمر بأغلبيّة مريحة[2].

على أيّ حال، شعرت العصبة الإسلامية بأنها أحسنت الأداء لجهة أنها تمثل «الهند المسلمة». وكانت مقتنعة بأنها سوف تتفاوض مستقبلاً على أيّ ترتيب دستوري من موقع قوي. وهذا ما حدث فعلاً خلال مفاوضات بعثة مجلس الوزراء.

قرّرت الحكومة البريطانية إرسال بعثة من مجلس الوزراء إلى الهند. أعلن ذلك رئيس الوزراء البريطاني كليمنت أتلي بتاريخ 15 آذار (مارس) 1946م. وصلت البعثة إلى الهند بتاريخ 23 آذار (مارس) 1946م، وهي فريق مكوّن من 3 شخصيات: وزير الخارجية لشؤون الهند اللورد بيثيك لاورينس، رئيس مجلس التجارة السير ستافورد كريبس والقائد الأول للأدميرالية اي. في. ألكسندر[3]. وكانت لدى البعثة قضيّتان محدّدتان واضحتا المعالم للتفاوض مع الأحزاب السياسية الهندية، وبخاصّة مع المؤتمر والعصبة الإسلامية. والقضيتان هما،

(1) سوميت سركار، الهند الحديثة، الحاشية 82، ص 426، للمفردات التفصيليّة لنتائج الانتخابات راجع أنيتا اندر سينغ، الأصول لتقسيم الهند، مطبعة جامعة أوكسفورد، دلهي، 1988، ص ص 118 ـ 141.

(*) الذين ينتمون إلى حركة أكالي التي أُسِّست خلال العشرينيّات من القرن العشرين لإصلاح معابد السيخ الأثريّة (المترجم).

(2) المرجع السابق نفسه.

(3) داتا، م. س.، ص 172.

أولاً، تشكيل حكومة موقتة. ثانياً، المبادئ والإجـراءات لصوغ دستور جديد للهند المستقلة[1].

وفي المفاوضات العاصفة بين الحزبين، وخصوصاً في ما يتعلق باستقلال الهند وتقسيمها، يمكن للمرء أن يلحظ مفارقة غريبة. كان هناك اثنان من القادة المسلمين: مولانا أبو الكلام آزاد، الذي كان يُمثّل حزب المؤتمر، ومحمد علي جناح، الذي كان يُمثّل العصبة الإسلامية، والتناقض بين الاثنين على أشدّه: الأوّل رجلٌ مُفعم بالتديّن، ولكنه صامد في عقيدته القوميّة، التي ترى بأن الدين لا يمكن أن يكون أساساً للقوميّة. والأخير، وُلد وترعرع في أجواء ليبرالية حديثة في كلّ من: كراتشي وبومباي وإنكلترا، والذي بمرور الوقت، أوصل نفسه إلى وضع يُمكّنه من اتخاذ مواقف سياسية، كانت أكثر ملائمة للمتعصّبين المتعنّتين. وقف الأول مع وحدة الهند واستقلالها التامّ، وتشبّث الأخير بموقفٍ لا يقبل فيه، سوى بتقسيم الهند، واستطراداً إنشاء دولة باكستان.

سعى آزاد لتلبية تحديّات التفاوض بهدف تفادي تقسيم الهند. وفي سياق المفاوضات مع البعثة، كان أحياناً، يبذل جهوداً إضافية لاستيعاب الرأي السياسي المنافس. وفي مناسبات عدّة، أجرى مفاوضات مع البعثة، من دون تفويضٍ واضحٍ من حزبه، لأنه كان مقتنعاً بمهارته وموهبته وثقافته كمفاوضٍ وطني جامع. وفي مناسبات عدّة جاء، مثلاً، بأفكارٍ بارعة، من شأنها أن تساعد على تفادي التقسيم، وفي الوقت نفسه، كان يراوده قلقٌ مسؤول، بأنه، ولأجل حماية مصالح الهند نفسها على المدى الطويل، ينبغي أيضاً حماية مصالح المسلمين فيها.

في أول اجتماع له مع البعثة، أكّد آزاد على وجهة نظر حزب المؤتمر المدروسة جيّداً، بأنه يجب أن تسير المفاوضات على أساس متين بالنسبة إلى استقلال الهند. ثم انتقل إلى القول بأن حزب المؤتمر قد تصوّر حكومة فيدرالية مع الأقاليم ذات السيادة الذاتية، على أن تفوّض السلطة التكميليّة إلى الوحدات نفسها. على أيّ حال، كان يجب أن تُترك هذه المهمّة لتقوم بها الهيئة الصانعة للدستور. وبعد ذلك، إذا رغبت بعض المناطق المعنيّة، والتي يجب أن تُحَدّد جيّداً، في الانسحاب من الدستور الذي يتمّ صوغه في حينه،

---

(1) سركار، م. س.، ص 428.

لن تُجبَر على الانضمام إليه[1]. انتقد إصرار العصبة الإسلامية على الدولتين بالسيادة الذاتيّة. يعني ذلك أنه إذا ظهرت دولة باكستان، فإن المسلمين في باقي المناطق يُدفعون إلى عزلة[2]. وفي هذا التفاعل الطويل مع البعثة، تمّ الاستفسار من مولانا آزاد حول عدد من القضايا ذات الاهتمام الحيوي. سُئل آزاد مثلاً عمّا إذا كان يفكّر في قائمة اختياريّة منفصلة للأقاليم ذات الأغلبيّة المسلمة، فأعرب عن اختلافه الشديد حول هذا الأمر، قائلاً: «*بأن ذلك يتعارض تماماً مع هيكل فيدرالي موّحد*»[3]. وشدّد على أن المؤتمر «*لا يمكنه أن يوافق على تقسيم الهند، وأصرّ على أنه لن تكون هناك أيّ صعوبة في تشكيل حكومة موقتة*».

أقنعت هذه الحجج أعضاء البعثة. ولكن «*لم يتوصّل المؤتمر إلى هذا الموقف، إلّا بعد مواجهة مشكلات جمّة، وبعد جهود خاصّة بذلها مولانا آزاد نفسه*»[4].

في المقابل، أدلى محمد علي جناح في أثناء لقائه بالبعثة بتصريحاتٍ كانت متناقضة تماماً مع ما كان آزاد قد جادل بها في اليوم السابق. لم تكن الهند بنظره واحدة، بل كأنها كانت متعدّدة احتلها البريطانيون كواحدة[5]. «*إن الاختلافات في الهند أكثر بكثير مما هي بين الدول الأوروبية، وبالمقارنة مع تلك، فإنها ذات طابع حيوي وأساسي؛ حتى أيرلندا ليس لها نظير*»[6]. وفي سياق تفاعله مع البعثة أكّد جناح قائلاً «*لحسن الحظ يملك المسلمون في الهند أرضَ وطنهم، ولذلك دعونا نقسّم الهند*»[7].

أصرّ آزاد في لقائه مع البعثة، في وقتٍ لاحقٍ، على أن يسبق تشكيل حكومة موقتة، عملية صنع الدستور من دون تدخّل خارجي، وبالتالي، فإن موقف وزير الخارجية

---

(1) محضر الاجتماع بين وفد مجلس الوزراء ووافيل وآزاد بتاريخ 3 نيسان (أبريل) 1946م، مجلد وثائق انتقال الحكومة (TOP)، مجلد 7، ص ص 111 ـ 112.

(2) المرجع السابق نفسه.

(3) المرجع السابق نفسه، ص 114.

(4) المرجع السابق نفسه.

(5) محضر الاجتماع بين بعثة مجلس الوزراء وجناح، مجلد وثائق انتقال الحكومة (TOP)، مجلد 7، ص 118.

(6) المرجع السابق نفسه، ص 119.

(7) المرجع السابق نفسه.

سيصبح غير ملائم تلقائياً. وعندما يتمّ الاتفاق على أن يكون هناك دستور فيدرالي، فلن تنشأ أيّ مسألة حول تشعبّ الهند[1]. وأعرب آزاد عن رغبته في تقريب وجهات نظر حزب المؤتمر والعصبة الإسلامية، الأمر الذي أعربت البعثة عن عجزها عنه في تلك الآونة.

وكان من ضمن مطالب المؤتمر والعصبة الإسلامية ترشيح المفاوضين نيابةً عن أحزابهم. كتب وزير الخارجية في وقت لاحق رسالةً إلى آزاد بأنه يجب أن تكون هناك أرضيّة مشتركة لاجتماع بين المؤتمر والعصبة الإسلامية، على اعتبار أن الترتيبات الدستوريّة المستقبليّة يجب أن تكون *«حكومة اتحادية مع الشؤون الوزارية التالية: الخارجية، الدفاع والاتصالات. وتكون هناك مجموعتان للأقاليم، إحداهما الأقاليم ذات الأغلبيّة الهندوسيّة والأخرى الأقاليم ذات الأغلبيّة المسلمة، وستتعامل مع الموضوعات الأخرى كلّها والتي ترغب الأقاليم من المجموعتين في التعامل معها تعاملاً مشتركاً... وستتعامل الحكومات الإقليميّة مع الشؤون الأخرى المختلفة، وستكون لها كامل حقوق السيادة التكميليّة»*[2].

رداً على بيثيك لاورينس، أعرب آزاد عن اختلافه حول نقاط عدّة، منها أن المؤتمر لن يقبل تقسيم الهند إلى أقاليم ذات أغلبيّة هندوسيّة وأخرى ذات أغلبيّة مسلمة. واعترض أيضاً على استخدام تعابير مثل «حقوق السيادة» للأقاليم وطلب حذف مثل هذه التعابير في المستقبل[3]. ولا يمكن أن يقبل الاقتراح بإنشاء الاتحاد الفرعي داخل الاتحاد الفيدرالي، فإن ذلك سيقوّض المركز الفيدرالي: *«إننا لا نؤيّد مثل هذا التطوّر من أجل ذلك»*[4]. وأوضح آزاد: *«كما تعلم، فإننا تصوّرنا اتحاداً فيدراليّاً للوحدات ذات السيادة الذاتيّة. يجب لمثل هذا الاتحاد الفيدرالي أن يتعامل مع بعض الشؤون الأساسية منها الدفاع والشؤون المتصلة بها وهي الأكثر أهمّية... وهكذا ينبغي ضمن الشؤون المشتركة، إضافةً إلى الشؤون الخارجية، والدفاع والاتصالات، أن ترتبط بها ارتباطاً*

(1) محضر الاجتماع بين وفد مجلس الوزراء وآزاد بتاريخ 17 نيسان (أبريل) 1946م، مجلد وثائق انتقال الحكومة (TOP)، مجلد 7، ص 259.

(2) رسالة بيثيك لاورينس إلى آزاد، 27 نيسان (أبريل) 1946م، مجلد وثائق انتقال الحكومة (TOP)، مجلد 7، ص 352.

(3) رسالة آزاد إلى بيثيك لاورينس ، 27 نيسان (أبريل) 1946م، م. س.، ص 353.

(4) المرجع السابق نفسه، 28 نيسان (أبريل) 1946م، م. س.، ص 357.

وثيقاً. وكذلك شؤون العملات والجمارك والتعرفة والشؤون الأخرى قد يتمّ الاطّلاع عليها وتكون أكثر ارتباطاً بها»[1].

أمّا في ما يتعلق بمسألة فرز المجموعات الفرعيّة للوحدات الاتحاديّة، فقد صرّح آزاد بمزيد من التوكيد: *«نعتبر من الخطأ تشكيل مجموعات الأقاليم والاتحاد الفيدرالي، ولاسيما على أساس الدين والطائفيّة. ويبدو أيضاً أنك لا تترك مجالاً للخيار أمام إقليم في ما يتعلّق بالانضمام أو عدم الانضمام إلى المجموعة»*[2]. وأطلعه آزاد كذلك على أنه يرغب في حضور أيّ مفاوضات قد تُعقد مع زملائه الثلاثة، جواهر لال نهرو، سردار فالابهاي باتيل وخان عبد الغفار خان. وردّاً على آزاد، قال بيثيك لاورينس: *«قد أخذنا في الحسبان الآراء التي وافقت على الانضمام إلى المناقشة المشتركة مع ممثلي العصبة الإسلامية وأعضاء بعثة مجلس الوزراء»*، مشيراً إلى الشروط المقترحة للمفاوضات: *«هذه الأمور هي الأساس المقترح لنا للتوصّل إلى تسوية...»*[3]. وعندما جرت المفاوضات في سيملا، لم يكن آزاد مقتنعاً بالإجراءات، قال: *«إنني أعترف بدهشتي وانزعاجي إلى حدّ ما إزاء غموض محادثاتنا وبعض الافتراضات التي تحيط بها، ويجب ألاّ نخدع أنفسنا»*[4]. وتابع قائلاً: *«إن القضية الأساسيّة أمامنا هي قضية الاستقلال والنتائج المترتّبة على انسحاب الجيش البريطاني من الهند، لأنه لا يمكن إنجاز الاستقلال، طالما هناك جيش أجنبي على أرض الهند. وعلينا جميعاً أن نقف صفاً واحداً، من أجل استقلال الهند الآن، وليس في المستقبل القريب أو البعيد. والقضايا الأخرى كلّها تتبع لهذه القضية، ويمكن مناقشتها برمّتها والتوصّل إلى حلولٍ لها من خلال المجلس التأسيسي»*[5].

---

(1) المرجع السابق نفسه، 28 نيسان (أبريل) 1946م، رقم الملف 40، 1946/41م ـ 1947م، أوراق لجنة المؤتمر لعموم الهند، متحف ومكتبة نهرو التذكاري (NMML).

(2) المرجع السابق نفسه.

(3) رسالة بيثيك لاورينس إلى آزاد، 29 نيسان (أبريل) 1946م، رقم الملف 40، 1946/41م ـ 1947م، أوراق لجنة المؤتمر لعموم الهند، متحف ومكتبة نهرو التذكاري (NMML).

(4) رسالة آزاد إلى بيثيك لاورينس ، 6 أيار (مايو) 1946م، رقم الملف 40، 1946/41م ـ 1947م، أوراق لجنة المؤتمر لعموم الهند، متحف ومكتبة نهرو التذكاري (NMML).

(5) المرجع السابق نفسه، ص 433.

زاد اقتراح بعثة مجلس الوزراء للاتحاد الفرعي من استياء آزاد وزملائه، كما نلمس ذلك في بيان قوي له: «*إننا نؤكد، وبشدّة، أن أبواب المؤتمر ليست مفتوحةً لقبول أيّ اقتراح من شأنه تقسيم الهند. وإذا كان لا بدّ من ذلك، فيجب أن يأتي عبر المجلس التأسيسي، متحرّراً من أيّ نفوذ من السلطة الحاكمة الراهنة*»[1].

تعكس المواقف التي اتخذها آزاد نقطة مهمّة بوضوح، وهي أنه لم يعد في وضع يمكّنه من متابعة النهج الذي اقترحه لكلّ من باتيل وغاندي في آب (أغسطس) 1945م. وجميع ما يقوم به في سياق المفاوضات مع بعثة مجلس الوزراء، كان تمسّكه بموقف المؤتمر المدروس جيداً. ففي مراسلته مع بيثيك لاورينس، كرّر «*ضرورة وجود اتحاد فيدرالي قوي وعضوي... ولقد ذكرتُ أيضاً بأننا لا نقبل الاتحادات الفرعيّة أو تجزئة الأقاليم بطريقة مقترحة، ونعارض معارضة قاطعة التمييز بين التنفيذيين وأعضاء المجلس التشريعي، كما هو بين الجماعات المتفاوتة تماماً. إننا لا نرغب في الحيلولة دون أن تتعاون الأقاليم والوحدات الأخرى في ما بينها، إذا ما أرادت ذلك، ولكن يجب أن يكون ذلك اختيارياً محضاً*»[2].

واستنتج آزاد مع بيثيك لاورينس أنه في ضوء المقترحات المرسلة منه، يبدو أن «*اثنين أو ثلاثة دساتير منفصلة قد تنشأ للمجموعات المنفصلة، التي اجتمعت على أساس الهيكل المشترك الواهي، وهي معتمدة على رحمة المجموعات غير المشتركة الثلاث*»[3]، لأن هناك تخوّفاً بأن مثل هذه الخطة المقترحة قد تساعد العصبة الإسلامية أكثر من أيّ أمرٍ آخر. ويبدو واضحاً أن العصبة الإسلامية كانت سترفض قيام هيئة واحدة صانعة للدستور، أو طريقة تشكّل المجلس التشريعي نفسه. كان جناح لا يريد مجلساً تشريعيّاً واحداً، بل ثلاثة مجالس، تلبّي معاً هدف إقرار الدستور للحكومة الاتحاديّة[4].

---

(1) المرجع السابق نفسه، ص 434.

(2) رسالة آزاد إلى بيثيك لاورينس، 9 أيار (مايو) 1946م، رقم الملف 40، 1946/41م - 1947م، أوراق لجنة المؤتمر لعموم الهند، متحف ومكتبة نهرو التذكاري (NMML).

(3) المرجع السابق نفسه.

(4) مجلد وثائق انتقال الحكومة (TOP)، مجلد 2، ص ص 475 - 476، كما نقل في سينغ، م. س.، ص 163.

عندما كانت المفاوضات تجري حول تقنيات الدستور المستقبلي، قرّرت بعثة مجلس الوزراء إصدار بيانها، الذي صدر فعلاً في 16 أيار (مايو) 1946م؛ وقد أشارت فيه إلى اتحاد فيدرالي متصوّر، يشرف على شؤون الدفاع، والخارجية، والاتصالات. كانت الولايات ستندرج فيه لاحقاً، أيّ بعد المفاوضات. تمّ تقليص سلطة الاتحاد الفيدرالي وتفويض الحريّة إلى الأقاليم الأخرى لتشكّل الاتحاد الخاصّ بها. وكان على كلّ إقليم منها أن يُقرّر بنفسه السلطة التي يزاولها خارج نطاق الشؤون الاتحاديّة؛ وعلى أساسٍ من هذا الترتيب، سوف يُعقد مجلس دستوري لإكمال إجراءات صناعة الدستور[1].

وافقت العصبة الإسلامية على مقترحات بعثة مجلس الوزراء في اجتماعه الذي عُقد في دلهي خلال الفترة من 5ـ6 حزيران (يونيو) 1946م. وقد وافقت عليها بسبب اعتقادها بأن «*تأسيس باكستان كان متأصّلاً في الخطة المقترحة لبعثة مجلس الوزراء، بحكم التجميع الإلزامي لستة أقاليم مسلمة في الفقرتين ب. وج.*»[2].

وافق المؤتمر أيضاً على خطّة بعثة مجلس الوزراء، خلافاً للافتراضات تماماً. كتب آزاد رسالة إلى وافيل بتاريخ 25 حزيران (يونيو) 1946م يقول فيها: «*عندما وافقت اللجنة على مشاركة المؤتمر في المجلس الدستوري، كان من الضروري في رأيه، أن يتم تشكيل حكومة إقليميّة ممثلة ومسؤولة في أقرب وقت ممكن*»[3]. وأشارت الرسالة أيضاً إلى أنه أوصى بالأمر نفسه للتصديق عليه في اجتماع لجنة المؤتمر لعموم الهند المزمع عقده خلال الفترة من 6ـ7 تموز (يوليو) 1946م.

اجتمعت لجنة المؤتمر لعموم الهند في بومباي خلال الفترة 6ـ7 تموز (يوليو) 1946م. استجدّ تطوّر مهمّ وهو حلّ لجنة العمل لقبول مقترح بعثة مجلس الوزراء. وهنا رفع آزاد التماساً قويّاً إلى لجنة المؤتمر لعموم الهند للتصديق على قرار لجنة العمل للمؤتمر. أكد على «*أن مقترحات بعثة مجلس الوزراء أزالت كلّ الشكوك وإلى الأبد حول مسائل تقسيم الهند. وأوضحت هذه المقترحات بما لا يدع مجالاً للشكّ أن الهند*

---

(1) داتا، م. س.، ص 173.

(2) اجتماع العصبة الإسلامية المنعقد في الفترة 5 ـ 6 حزيران (يونيو) 1946م، ميترا، محرّر، م. س.، 1946م، مجلد 1، ص 183.

(3) رسالة آزاد إلى وافيل، 25 حزيران (يونيو) 1946م، م. س.، مجلد 1، ص 176.

ستظلّ غير منقسمة ككيانٍ واحدٍ مع حكومة مركزيّة قويّة تتكوّن من وحدات فيدرالية»[1]، وتابع قائلاً: «*كان المؤتمر، لبعض الوقت، مقتنعاً بأن التركيب الوحدوي للحكومة المركزية، لا يتلاءم مع الهند، وأنه غير عملي أيضاً. ويعرب المؤتمر عن اقتناعه بأن تقسيم الهند، كما تطالب به العصبة الإسلامية سيكون بمنزلة كارثة بالنسبة إلى الهند، لذلك قرر المؤتمر اتخاذ سبيل وسط. هذا هو السبب وراء توصية المؤتمر لتركيبة وحدويّة في المركز، مع أقصى قدر من الحكم الذاتي للوحدات الاتحاديّة وسلطتها التكميليّة. وهذا ما سيساعد في أن تظلّ الهند غير منقسمة، وفي الوقت نفسه يضمن أقصى درجات من الحكم الذاتي للوحدات، كي تطوّر نفسها منفردة متحرّرة إلى أقصى حدّ التطوّر*»[2].

لم يشارك جميع الأعضاء تصوّر آزاد في ما يتعلق بقبول المؤتمر خطة مجلس الوزراء، وصرّح باتيل في الاجتماع نفسه بأن «*تشكيل الحكومة المركزيّة من اختصاص المجلس التأسيسي وقراراته*»[3]، وبالتالي تبرأ من حماسة آزاد بوضوح وعلناً حول «*النموذج الاتحادي في المركز*». وأشار المهاتما غاندي في خطابه إلى قبوله، ولكنه في الوقت نفسه لم يكن يرى فيه «شيئاً» إلّا «*الظلام السائد من حولي*»[4]. وكانت لنهرو كلمة نهائيّة في كلّ ما نوقش في ما يتعلق بأحكام هذه الخطة وشروطها، حيث أكّد «*إننا لا نلتزم بأمر من الأمور، غير أننا قررنا في الوقت الحالي الدخول في المجلس التأسيسي*»[5]. فسّر نهرو ذلك في مقابلة صحافيّة أجريت معه بتاريخ 10 تموز (يوليو) 1946م. قال: «*قبل كلّ شيء إننا اتفقنا على المجلس التأسيسي ولم نتفق على غير ذلك*»[6]. جاء بيان نهرو مثيراً للدهشة، نظراً إلى حقيقة أن لجنة المؤتمر لعموم الهند أقرّت بالفعل هذا القرار بالأغلبيّة الساحقة، أيّ بـ 204 أصوات لمصلحته مقابل 51 صوتاً ضدّه.

(1) آزاد، الخطاب في دورة لجنة المؤتمر لعموم الهند، الفترة 6 ـ 7 تموز (يوليو) 1946م، م. س.، 1946م، مجلد 2، ص 133.

(2) المرجع السابق نفسه، ص 134.

(3) خطاب سردار باتيل، ، م. س.، ص 135.

(4) خطاب المهاتما غاندي، م. س.، ص 137.

(5) المقابلة الصحافيّة لنهرو في 10 تموز (يوليو) 1946م، م. س.، ص 146.

(6) رسالة باتيل إلى آزاد، 20 آب (أغسطس) 1946م، الكتابات المجموعة لسردار بالابه باتيل، مجلد 10، ص 261.

فوجئ آزاد بفكرة نهرو. وفي اعتقاده إنه ألحق مبدأ توقّعات الهند الموّحدة بالضرر، ويمكن القول بأن آزاد كان يأمل أنه إذا ما انضمت العصبة الإسلامية إلى المجلس التأسيسي، بناء على الشروط المتفق عليها من الحزبين، فإنه يصعب على جناح الخروج منها، نظراً لأن أيّ تعديل في الدستور، لا يمكن إجراؤه إلّا بعد عشر سنوات. وبحلول ذلك الوقت، فإن تركيبة الناخبين قد تخضع لتغييرٍ كبيرٍ، بمعنى توسيع نطاق حق الإدلاء بالصوت، وبالتالي من المؤكد أن سياسة العصبة الإسلامية القائمة على النخب ستخسر هيمنتها.

بعد ملاحظة ذلك كلّه، غيّرت العصبة الإسلامية موقفها. رفضت خطة بعثة مجلس الوزراء بتاريخ 27 تموز (يوليو) 1946م. وكرّر المؤتمر بأنه يقف مع خطة مجلس الوزراء، التي لم تقم بأيّ تغيير في الوضع على أرض الواقع؛ غير أن الوالي دعا الأحزاب المعنية في 12 آب (أغسطس) 1946م إلى تشكيل حكومة موقتة. رفضت العصبة الإسلامية الانضمام إليها، بداعي أنها تستعدّ لإقامة «يوم الإجراء المباشر» بتاريخ 16 آب (أغسطس) 1946م، وأقامته في وسط سلسلة من أعمال العنف في كلكتا بالتواطؤ مع الحكومة التي يقودها اتش. اس. سهراوردي.

قرّر المؤتمر، وفي ظلّ أعمال الشغب والفوضى، تشكيل حكومة موقتة في المركز بقيادة نهرو. وفي سياق تشكيل الوزارة، نوقش موضوع اختيار شخص من الحصة المخصصة للمسلمين. أصرّ العديد من قادة المؤتمر على إشراك آزاد في توجيه الوزارة خلال الأوقات الصعبة. وكان آزاد في البداية متردّداً حول هذه المسألة. على أيّ حال، وافق الرجل على ذلك تحت ثقل الضغوط، ولكنه أصرّ على أن ينضم إلى الوزارة من ضمن حصّة المؤتمر، وليس من ضمن الحصة المخصّصة للمسلمين. ولم يتفق معه أحد من الأعضاء على ذلك. نصحه باتيل بعدم اتخاذ مثل هذا الموقف. وعندما أصرّ آزاد، قال له باتيل: «*صحتك متردّية ولا تسمح بذلك*»[1]، كما لو أن آزاد يمكنه أن يخدم الوزارة بحالته الصحيّة السيّئة من ضمن حصّة المسلمين، ولكن لا يمكنه خدمتها كرئيس للمؤتمر. كان تهميش آزاد في المؤتمر واضحاً بشكل مأساوي. ولم يكن له أصدقاء في الحزب ممن يستمعون إليه. وقد قوبل اقتراحه بتعيين مسلم قومي آخر في مجلس الوزراء فوق الحصّة المخصّصة بخمسة أعضاء[2]. كان آزاد براغماتيّاً

(1) المرجع السابق نفسه.

(2) الاجتماع بين ماونتباتين وغاندي، 2 نيسان (أبريل) 1947م، مجلد وثائق انتقال الحكومة (TOP)، مجلد 10، ص 83.

حتى النخاع، وكان يقبل الأمور برزانة؛ فلقد انضمّ إلى الحكومة الموقتة بالمحفظة الوزارية للتعليم.

نجح وافيل في 26 تشرين الأول (أكتوبر) 1946م في إقناع العصبة الإسلامية بالانضمام إلى الحكومة الموقتة، من دون قبولها الأحكام الطويلة الأمد أو قصيرة الأمد من خطة مجلس الوزراء. ومن الأمور المعروفة، أن انضمام العصبة الإسلامية إلى الحكومة، لم يساعد على استتباب الأمور. وعلى العكس من ذلك، جعل سهولة سير الحكومة من الأمور المستحيلة تقريباً. كتب تسعة أعضاء ساخطين من الحكومة الموقتة إلى الوالي مطالبين بأن يستقيل أعضاء العصبة الإسلامية. قدّمت العصبة الإسلامية مطالبة مضادّة بأن يتمّ حلّ المجلس التأسيسي الذي اجتمع للمرّة الأولى في 9 كانون الأول (ديسمبر) 1946م.

وعندما وصلت المشاحنات إلى ذروتها، أعلن أتلي في البرلمان بتاريخ 20 شباط (فبراير) 1947م أن البريطانيين قد ينسحبون من الهند بحلول 30 حزيران (يونيو) 1948م. وفي الوقت نفسه، أعلن أيضاً أن والياً جديداً سوف يحلّ محلّ وافيل. وصل ماونتباتين في الأسبوع الثالث من آذار (مارس) 1947م إلى الهند، وبدأ على الفور مشاورات محمومة مع أعضاء من حزب المؤتمر وحزب العصبة الإسلامية، وكذلك مع القادة المعتمدين في هذين الحزبين والأحزاب الأخرى. وكان مولانا آزاد أحد هؤلاء القادة الذين عقد معهم ماونتباتين بعض المشاورات.

أوّل مناسبة كانت لمناقشة مقترح المهاتما غاندي لماونتباتين بأن يُدعى محمد علي جناح لتشكيل حكومة جديدة، ويمكن أن يُشكّلها خالصة من أعضاء العصبة الإسلامية أو بالائتلاف[1]. سأل ماونتباتين آزاد عن رأيه، فقال الأخير له إن غاندي قادر على إقناع المؤتمر بقبول خطّته. على أيّ حال، إذا كان الأمر متروكاً له (آزاد) فإنه يفضّل خطّة بعثة مجلس الوزراء، بشرط قبولها بإخلاص من قبل الأحزاب المختلفة[2]. وقد أدلى مولانا آزاد برأيه هذا خلال اجتماعه الثنائي مع ماونتباتين بتاريخ 12 نيسان (أبريل) 1947م. ذكر ماونتباتين: *«تطوّع مولانا آزاد بالذهاب إلى آخر مدى بالدعم لي في محاولة جعل*

(1) المرجع السابق نفسه، ص 86.

(2) المقابلة المسجّلة لماونتباتين مع آزاد، 12 نيسان (أبريل) 1947م، مجلد وثائق انتقال الحكومة (TOP)، مجلد 10، ص 215.

خطّة بعثة مجلس الوزراء مقبولة لدى كلّ من المؤتمر والعصبة الإسلامية. وقال لي بأنه إذا اقتنع السيد محمد علي جناح بقبول خطة بعثة مجلس الوزراء، فإن فرص قبول حزب المؤتمر بها، ستكون أكثر احتمالاً في غضون بضعة شهور»[1].

واقترح آزاد على ماونتباتين: *«أنه إذا ما تمّ التمكّن من إحياء خطّة بعثة مجلس الوزراء، فإن الفكرة ستكون جيّدة، وإنه قد يقنع المؤتمر بقبولها»*[2].

كان آزاد في واقع الأمر يجلد حصاناً خاسراً، على أمل خائب بأن خطّة بعثة مجلس الوزراء قد تتجنّب التقسيم. وللمرّة الأولى، بدا كما لو أنه كان يحلم بالمستحيل. فخلال يومين من الرسالة الأخيرة من آزاد إلى ماونتباتين، كتب في. بي. مينون رسالة إلى السيد ابيل: *«حتى لو قبل جناح هذا المقترح (خطّة بعثة مجلس الوزراء)، الأمر الذي يعتبر بعيداً عن التوقّعات، فإنني لا أشكّ في مواجهة آزاد صعوبة في إقناع المؤتمر بقبوله»*[3].

ربما كان آزاد لا يدرك أن قادة المؤتمر قد تنازلوا عمليّاً عن خطة بعثة مجلس الوزراء، هذا أوّلاً؛ ثانياً، لم يكن أحد يحبّذ فكرة مركز فيدرالي ضعيف، لأن الجميع يعتقد أن المركز الوحدوي القوي، هو حاجة اللحظة[4]. وكان آزاد شديد الحذر تجاه ألاّ يثير هذه القضية مع قادة المؤتمر الآخرين. وعلى أيّ حال، فإن التطوّرات السياسية كانت تسير مسارها السريع. وبعد تقييم الوضع السياسي في الهند، قدّم ماونتباتين مقترحاته الخاصّة بمستقبل الهند بتاريخ 3 حزيران (يونيو) 1947م والمعروفة بـ«خطة ماونتباتين»، والتي رشّحت تقسيم الهند، على أن يسمح لباكستان بأن تظهر إلى الوجود، ولكن ليس مع كلّ من البنجاب والبنغال، لأنّهما أيضاً كانتا مرشحتين للتقسيم.

---

(1) رسالة آزاد إلى ماونتباتين، 14 نيسان (أبريل) 1947م، مجلد وثائق انتقال الحكومة (TOP)، مجلد 10، ص 234.

(2) رسالة في. بي. مينون إلى ابيل، 16 نيسان (أبريل) 1947م، مجلد وثائق انتقال الحكومة (TOP)، مجلد 10، ص 265.

(3) كتب أي. كي. ناتراجان رسالة إلى بي. جي. خير بتاريخ 21 تموز (يوليو) 1947م هنّأه فيها على خطابه عبر الإذاعة حيث أكد فيه على حاجة الهند إلى حكومة مركزيّة قويّة. وقال: *«كما تعلم، لم يكن أحد يجترئ على قول ذلك قبل شهرين، وأكبر ما يمكن لشخص يحسب له حساب في السياسة العمليّة أن يتصوّره كان المركز الضعيف الغامض. إنني لا أعرف كيف يتناول مولانا أبو الكلام آزاد تأكيدك القاطع»*، أوراق بي. جي. خير، رقم الملف 26، جزء 1، متحف ومكتبة نهرو التذكاري (NMML).

(4) خطاب المهاتما غاندي في دورة لجنة المؤتمر لعموم الهند بتاريخ 14 حزيران (يونيو) 1947م، ميترا، محرّر، م. س.، 1947م، مجلد 1، ص 127.

كانت خطة الثالث من حزيران (يونيو) بحاجة إلى الإقرار من الأطراف المعنيّة. كانت العصبة الإسلامية تجد صعوبة في قبول باكستان المبتورة. وكانت ثمّة معضلة أمام المؤتمر، مفادها أن قبول خطّة الثالث من حزيران (يونيو)، يعني هزيمة إيديولوجيّة له في ضوء حقيقة وقوفه بثبات من أجل هند موّحدة. ولكن الأوضاع الراهنة لم تترك أمامه خياراً سوى الاستسلام. ومن هذا المنطلق، عُقدت جلسة للجنة المؤتمر لعموم الهند بتاريخ 14 حزيران (يونيو) 1947م بغية تعديل قرار لجنة العمل بقبول خطّة الثالث من حزيران (يونيو). قدّم غوفيند بالابه بانت قراراً بقبول الخطّة، وأيّده في ذلك مولانا آزاد. وفي هذه الجلسة، ترافع المهاتما غاندي عن القضية قائلاً: «*لقد جئنا إلى لجنة المؤتمر لعموم الهند لحثّها على قبول القرار. على أيّ حال، فإن قرارات معيّنة وإن كانت غير مستساغة، لا بدّ من اتخاذها*»[1]. وبعد خطاب المهاتما غاندي، خاطب جي. بي. كريبلاني؛ ثمّ خاطب مقدّم القرار، غوفيند بالابه بانت، وهو يقبل خطّة الثالث من حزيران (يونيو)، قائلاً: «*هذا هو السبيل الوحيد لتحقيق الاستقلال وحريّة البلاد، وسوف يضمن اتحاداً هندياً قويّاً، يتمكّن من ضمان التقدّم ومساعدة البلاد على الوصول إلى مكانتها الصحيحة في العالم*»[2].

وفي سياق خطابه، أكّد بانت بأن بيان الثالث من حزيران (يونيو)، كان أفضل من خطّة بعثة مجلس الوزراء. أعرب آزاد عن اختلافه الشديد حيال هذا الأمر قائلاً: «*إن خطّة بعثة مجلس الوزراء كانت أفضل حلّ للمشكلة*»[3]. لم يعتقد آزاد أن ذلك كان أفضل قرار، ولكن التردّد والانحراف في الحزب أجبره على قبول الخطّة. وأشار إلى أنه، حتّى في هذه المرحلة، فإن خطّة مجلس الوزراء، لم توضع على الرف. ولكن القرار يجب أن يتّخذه شعب المناطق المعنيّة[4]. ومتفائلاً بعدما واجه خيبة الأمل، قال مولانا أبو الكلام بحزن: «*ليس التقسيم إلّا لخريطة البلاد، وليس هو في قلوب الناس البتة. وإنني لواثق من أن هذا التقسيم سيكون قصير الأجل*»[5]. وفي نهاية خطابه أعرب

---

(1) خطاب غوفيند بالابه بانت في دورة لجنة المؤتمر لعموم الهند بتاريخ 14 حزيران (يونيو) 1947م، في المرجع السابق نفسه، ص 128.

(2) خطاب مولانا آزاد في دورة لجنة المؤتمر لعموم الهند بتاريخ 14 حزيران (يونيو) 1947م، في المرجع السابق نفسه، ص 129.

(3) المرجع السابق نفسه، ص 130.

(4) المرجع السابق نفسه.

(5) المرجع السابق نفسه.

آزاد عن تخوّفه من أن المسلمين قد يواجهون صعوبات أكثر على نطاق واسع، بسبب التقسيم الوشيك. وحذّر الحزب: «*يجب ألاّ يخضع موقفنا من مواطنينا لأيّ تغيير، بسبب أن الأجزاء المعنيّة في البلاد قد تمّ اختيارها للتقسيم*»[1].

بعد تأييد القرار، كان آزاد يعرف بأن كلّ ما تبقى الآن هو انتظار تاريخ 15 آب (أغسطس) 1947م لإعلان الهند رسميّاً دولةً مستقلةً. وأمله في أن التقسيم سيكون أجله قصيراً، أو إنه سيظلّ حلماً مستحيل التحقّق. ولكن إيمانه بالهند المتحدة، بقي قويّاً لا يتزعزع. ففي كتابه «**الهند تفوز بالاستقلال**»، الذي أملاه قبل بضعة شهور من وفاته، أراد أن يسترجع الأيام الخوالي التي قضاها في التفاوض مع أعضاء فريق بعثة مجلس الوزراء الذي كان بإمكانه تجنّب التقسيم، وإن كان يعني ذلك مزيداً من التنازلات للمناطق الهندية ذات الأغلبيّة المسلمة.

أوتي آزاد شيئاً من التفكّر الفلسفي، عكسه في كتابه «**غبار ـ ي ـ خاطر**» (غبار القلب) المتكوّن من مجموعة رسائل ألّفها في سجن قلعة أحمد نغر، تحدّث فيها عن محبّي الملذات وعن الصابرين. وباستثناء فترة وجيزة من الحياة المنغمسة في الملذات، أُعطي آزاد عموماً نصيباً من حياة الصابرين. لقد قَبِل بتقسيم الهند بصبرٍ وعقلٍ واقعي رزين. ولكنه لم يكن يقلّل من خطورة المأساة السياسية القائمة. وكان قد جابه العديد من الصعوبات، وعانى الكثير من المآسي. غير أنّ أكبر مأساة في حياته كانت، حين بزغ فجر استقلال الهند، ولم يكن له متابع سياسي واحد، لا في مجتمعه ولا بين مواطنيه.

(1) المرجع السابق نفسه.

الفصل السادس

بناء المؤسّسات التعليميّة والعلميّة والثقافيّة للوطن (1947 ـ 1958)

ألمح مولانا أبو الكلام آزاد إلى عدم رغبته في الانضمام إلى الحكومة الموقتة التي تشكّلت في شهر أيلول (سبتمبر) 1946م، وهو موضوع قد نوقش، ولو بإيجاز، في الفصل السابق. وكان قرار عدم انضمامه إلى هذه الحكومة مبنيّاً على أنه كان لا يريد أن يتمّ تعيينه بناء على الحصّة المخصّصة للمسلمين، حيث كان يرى من الأفضل، بفضل كونه زعيماً بارزاً في حزب المؤتمر، أن ينضم إلى الحكومة من ضمن حصّة حزب المؤتمر. ولعلّه أبعد نفسه عن الحكومة الموقتة من هذا المنطلق، واقترح اسم آصف علي ليتمّ ضمّه إلى الحكومة الموقتة[1]. على أيّ حال، فبعد انضمام العصبة الإسلامية إلى الحكومة، ظهرت مشكلات في صميم الهيئة التنفيذيّة نتيجة الخلافات المتكرّرة: «*هكذا أُثير سؤال من جديد عن انضمامي إلى الحكومة. وكان إصرار المهاتما غاندي أكثر إلحاحاً من السابق على انضمامي إليها*»[2].

أشار مولانا آزاد إلى أن جواهر لال نهرو أبدى أيضاً حرصه على انضمامه (آزاد) إلى الحكومة؛ وبالتالي فقد انضمّ إليها في 15 كانون الثاني (يناير) 1947م وزيراً للتربية والتعليم، متولّياً هذه الوزارة من راجا غوبالاتشاري. وأكّد في. إن. داتا في كتابه عن سيرة آزاد بأنه «*يبدو أن المهاتما غاندي لم يكن يؤيّد تعيينه وزيراً للتربية والتعليم*»[3]. على أيّ حال، وخلافاً لهذا الرأي، أكّد أزاد بصراحة: «*كان غاندي قد اقترح بأن التعليم سيكون مجاله أنسب لي وللمصلحة الوطنيّة الحقيقية على السواء*». وأردف: «*إن أساليب*

(1) مولانا أبو الكلام آزاد، الهند تفوز بالاستقلال، النسخة الكاملة، اورينت لونغمان، نيودلهي، 1988، ص 188.

(2) المرجع السابق نفسه.

(3) في. ان. داتا، مولانا آزاد، منوهر، نيودلهي، 1990، ص 224.

التعليم المستقبلية مسألة أساسيّة للهند المستقلة»[1]. وفي كلّ الأحوال، ليس غاندي وحده، بل الآخرون أيضاً هم الذين ما أحبّوا انضمام مولانا آزاد إلى الوزارة الموقتة[2].

على عكس تصريحات مولانا آزاد هذه، هناك عدد من الباحثين ممن لا يتفقون ورؤيته هذه؛ ويرون أن مولانا لم يُعطَ منصباً جديراً بمكانته الشامخة: *«وإننا نتعاطف معه في ما أصابه من خيبة أمل على نيله وزارة التعليم والتربية في مجلس وزراء نهرو، ولكن يجب ألاّ يغيب عن أنظارنا قوّة السلطة الخلقية التي تمتّع بها، والتي أدار بها السياسات التعليمية والثقافية في العقد الأول من استقلال البلاد؛ الفترة التي كانت أكثر حساسيّةً»*[3]. وعلى الرغم من آراء الباحثين هذه، فمن الصعب أن نجزم بأن آزاد أعرب عن «*خيبة أمله في أيّ مناسبة أو بأيّ طريقة!*». يجب أن ننظر إلى الظروف التاريخية التي تحمّل فيها مسؤولية إدارة شؤون وزارة التربية والتعليم، ونأخذ في اعتبارنا الطريقة التي سعى إليها بجدٍ لإعادة رسم الخريطة التعليمية للهند.

لم يكن آزاد عالماً تربوياً مدرّباً. لم يشهد باب كلية أو جامعة كطالب. أبوه مولانا خيرالدين، وفي منزل العائلة في كولكاتا، رتّب أمورَ تعليمه في مجال الدراسات الدينية. وعندما نشأ وترعرع، جعلته رغبته الشديدة في مطالعة الكتب، يعلّم نفسه بنفسه. ومع مرور الوقت، اكتسب شهرةً عريضةً كباحثٍ إسلامي. وقبل تحمّله مسؤوليات الوزارة، لم يسهم مولانا في مجال التربية والتعليم الرسمي، اللهمّ إلّا بالكاد. ومهما كان من أمر عمله في هذا المجال، غير أنه لم تكن له أي علاقة بالشأن الرسمي للتعليم. فعلى سبيل المثال، وخلال أيّام اعتقاله في مدينة رانتشي (1916م ـ 1919م) أسّس مدرسة إسلامية قصد منها نشر العلوم الإسلامية في وسط المسلمين المحلّيين؛ كان ذلك في العام 1917م. وفي العام 1920م، أسّس مدرسة أخرى في كولكاتا في عقب حركة عدم التعاون/ الخلافة، إسهاماً في التضامن مع غاندي في مقاطعة نظام التعليم الإنكليزي.

---

(1) آزاد، الهند تفوز بالاستقلال، ص 188.

(2) كتب خواجة عبد المجيد رسالة إلى آزاد في 28 كانون الأول (ديسمبر) 1946 راجياً منه عدم انضمامه إلى الوزارة الموقتة وذلك أن الهند ما زالت غير مستقلة. وعلى أيّ حال، في حال انضمامه إلى الوزارة يتوجب عليه أن يقسم يميناً باسم التاج البريطاني، الأمر الذي لا يقدر فعله. ولهذا السبب أعرب عن استيائه ضدّ الbانديت نهرو لقسمه اليمين بنفس الطريقة. على الرغم من ذلك قال خواجة أن آزاد كان قادراً على التعامل مع أيّ مسؤوليّة تناط به.

(3) كريشنا كومار، التعليم والثقافة: طلب الهند على السياسة العلمانيّة، كريشنا كومار وجواشيم اوسترشيلد، محرّرين، التعليم والتغيّر الاجتماعي في جنوب آسيا، ، اورينت لونغمان، نيودلهي، 2007، ص ص 210 ـ 211.

علاوةً على هذه التجارب، لم ينجز مولانا آزاد شيئاً يُذكر في ما خصّ نظام التعليم الرسمي. ومع ذلك، كانت مسؤوليته في الهند المستقلة قائمة، حيث قطع مشواراً طويلاً، ولكن في أرض مجهولة بالنسبة إليه، نظراً إلى خلفيّته وتدريبه. ويمكن الخروج باستنتاجين محتملين هنا: أوّلاً، على الرغم من انعدام صلته بالتعليم الرسمي، لم يكن قطّ توسّع مولانا آزاد العلمي وبراعته الفكريّة ورؤيته لمستقبل الهند محلّ أدنى شكّ.

ثانياً، كانت حاجة الهند المستقلة ملحّةً جداً إلى صوغ آليّة، وبناء بنية تحتيّة لضمان ألاّ يبقى التعليم حكراً على النخبة، بل أن يعمّ نفعه بامتداده على عموم طبقات الشعب. وكان مثل هذا المشروع في الهند المستقلة يقتضي أن يشرف عليه شخص يتسلّح بفهم سياسي متجاوز ورؤية عميقة تقوم على مبادئ سليمة. وفي هذا السياق، من المهمّ أن نشير إلى أن ما قام به سوساني هوبر رودلف وليلويد رودولف من تمييز بين سياسة التعليم وتسييس التعليم. فاستناداً إليهما، تتطلّب سياسة التعليم نوعاً خاصّاً من الحكمة والرؤية لبناء المؤسّسات، فيما يتمثّل تسييس التعليم أداة لتحقيق المكاسب السياسية منها[1]. في ضوء هذه الأفكار النظريّة، رأينا أبا الكلام آزاد يتبنّى الأسس السليمة لسياسة التعليم، بغية إدخال الهند المستقلة مرحلة التطوّر المطّرد في مجال التعليم، والذي من شأنه ضمان النمو والتنمية المستدامين. وفي جميع الأحوال، فإن المجتمع الديمقراطي يتطلّب دمقرطة المعرفة أيضاً، والتي لا يمكن تحقيقها إلّا من خلال دمقرطة الهياكل التربويّة المؤسّسية، التي تمكّن بدورها أكبر شرائح الناس ممّن كانوا حتى الآن خارج نطاق التعليم الرسمي من الاستفادة منها.

2

كانت تحدّيات مولانا آزاد متشعّبة. أوّلاً: لم يكن التعليم في قائمة أولويات الحكومة المركزيّة، وفقاً لأحكام قانون حكومة الهند لعام 1935م. وقد ورد بوضوح أن موضوع التعليم سيكون داخل نطاق حكومات الولايات. وعلى هذا، فقد كانت هناك مسؤولية مهمّة ملقاة على وزارة التربية والتعليم بإشراف مولانا آزاد عليه الاضطلاع بها؛ وهي البدء بالسياسات واتخاذ القرارات من أجل نشر التعليم وترويجه، من دون

(1) سوساني هيبرت رودولف ولويد آي. رودولف، التعليم والسياسة في الهند: الدراسات في التنظيم والمجتمع والسياسة، مطبعة جامعة أوكسفورد، دلهي، 1972، ص ص 8 ـ 9.

المساس بصلاحيات حكومات الولايات، وبحيث تكون مقبولة لديها. وثانياً: كان من المهمّ للغاية فهم الموضوع بحساسيّة بالغة لدى إنشاء البنى التحتيّة وبناء المؤسّسات.

واعياً بمسؤولياته الجديدة، بدأ مولانا آزاد يركّز على التعامل مع هذه المسألة، حتى قبل استقلال الهند. في أثناء دراسته نظام التعليم الرائج، أكّد آزاد أن ذلك النظام «*قد تمت صياغته على أيدي غير الوطنيين ولمصالح غير وطنيّة*». وأضاف أنه، وعلى الرغم من ذلك، قد لا يمكن إنكار حقيقة أنه قد فتح عالماً جديداً من العلوم والتكنولوجيا الحديثة[1]، ومع ذلك، فإن: «*أعظم نقص في نظام التعليم الرائج يكمن في أنه لا يؤدّي إلى تطوير الذهن الوطني*»[2].

وأعرب آزاد عن هواجسه إزاء بدء برامج إعادة تشكيل التعليم، فركّز على تحسين أوضاع المدرّسين وتعزيز مواقعهم. كما أعرب عن أمله في أن تجعل الحكومة الهندية الوطنية الجديدة التعليم كأولى أولويات مهامها. قال آزاد في مؤتمرٍ صحافي: «*يجب أن يحتلّ التعليم أولويّة قصوى في ميزانيتنا القوميّة، وينبغي أن يأتي، على الفور، بعد الغذاء والكساء. في الواقع، فإن نظاماً مناسباً للتعليم ضروري من أجل معالجة حتّى هذه المشكلات بشكلٍ مرضٍ*»[3]. وأنهى آزاد مؤتمره الصحافي متفائلاً بأن الهند ستبذل جهوداً حثيثة ومتضافرة من أجل دفع التعليم إلى أعلى المستويات، وذلك على غرار الدول المتحضّرة الأخرى في العالم.

كان آزاد، وبكلّ وضوح، يُحدّد الأولويّات بالنسبة إلى الخطوات المستقبلية في مجال التعليم. وكان واعياً بحدود مسؤولياته فيها، بخاصّة الجانب المالي منها. وكانت المشكلة الأخرى تتلخصّ بمسألة بلورة السياسة التي ستجدّد النظام التعليمي بالكامل، ولكن ذلك لم يكن ممكناً، حتى تصبح الهند دولة ذات سيادة. كما كان من الصعب جداً رسم مشروعات وتنفيذها في الفترة المضطربة سياسياً وطائفياً بسبب التقسيم؛ فضلاً عن ارتباك القيادة الوطنيّة إزاء السيطرة على الأمور وعجز تأمين الإغاثة لضحايا الاضطرابات الطائفيّة. وثمّة قيود أخرى كان على آزاد أن يعمل خلالها وهي القيود الدستوريّة، لأن

---

(1) المؤتمر الصحافي لمولانا آزاد الذي عقد بتاريخ 18 شباط (فبراير) 1947، خطابات مولانا آزاد 1947ـ1958، قسم المنشورات، نيودلهي، 1989، ص 1 .

(2) المرجع السابق نفسه، ص 2.

(3) المرجع السابق نفسه، ص 9.

التعليم كان موضوعاً من ضمن قائمة اهتمامات الولايات عند الاستقلال، وحتى بعد دخول الدستور السيادي للهند حيّز التنفيذ. كان آزاد واعياً بهذه التحدّيات الكبيرة. واعترف كذلك أن هناك مشكلات أخرى كثيرة. وقال: «*إنني أعلم أنه بسبب الحوادث في الماضي القريب، فقد تحوّل انتباه الحكومة والشعب في بعض الأحيان عن الأعمال الإيجابيّة*»[1].

بعد ذكر هذه المشكلات، أبرز آزاد أهميّة التعليم قائلاً: «*بعد أخذ جميع هذه العوامل بعين الاعتبار، لا أزال أؤكّد على أن التعليم لا يمكنه أن ينتظر*»[2].

بدأ مولانا آزاد بتحديد مجالات التعليم التي اقتضت الاهتمام الفوري بها من الشعب. على سبيل المثال، كان قلقاً إزاء تعليم الأطفال، بالإضافة إلى تعليم البالغين في وقتٍ واحدٍ. وبيّن أن هناك ثلاثين مليون طفل من الفئة العمريّة، التي تتراوح بين 6 إلى 11 سنة؛ وإذا ما تمّ توفير ثلاثة مدرّسين لـ100 طالب، فهناك حاجة إذاً إلى تسعمئة مدرّس، واعتبر ذلك «مهمّة مستحيلة»[3]. ولمواجهة مثل هذه التحديات، حضّ آزاد جميع الرجال والنساء المثقفين في الهند على أن يتطوّعوا للتدريس بغية مؤازرة الحكومة في أعبائها الباهظة[4]. وكان قلق آزاد واضحاً جداً هنا وإلى حدّ أنه اقترح: «*من الممكن أن نفكّر أيضاً بفرض بعض أنواع من التبرّعات الإلزامية لهذا الغرض*»[5]، لكن اقتراحه هذا لم يطبّق، ولذلك عاد فنصح: «*إذا تقدّم مئتا رجل وامرأة من المثقفين إلى الأمام كلّ عام، فيمكن أن يكون لدينا في خمس سنوات الحدّ الأدنى اللازم من عدد المعلمين المؤهلين بحسب خطتنا*».

---

(1) خطاب مولانا آزاد لمؤتمر التعليم لعموم الهند في نيودلهي، 16 كانون الثاني (يناير) 1948، المرجع السابق نفسه، ص 29.

(2) المرجع السابق نفسه. صرّح آزاد: «*وإن كانت الأنشطة الأخرى لبناء الأمّة تتعرّض للتباطؤ من الحكومة وتأجيلها يكون بسبب هذه الصعوبات، فإن التعليم يجب أن يدفع إلى الأمام وبأسرع وقت. وعلينا ألّا ننسى، ولو للحظة، أن من الحقوق الطبيعية لكلّ فرد تلقّي التعليم الأساسي على الأقلّ، ومن دونه لا يمكن له أداء واجباته حقاً كمواطن*».

(3) المرجع السابق نفسه.

(4) المرجع السابق نفسه. وجّه آزاد نداءً عاطفياً: «*إنني أقول لكلّ رجل متعلّم وامرأة متعلّمة بأن يستعدوا للعمل كمدرّسين لمدّة سنتين على الأقلّ، واعتبار ذلك واجباً وطنياً*».

(5) المرجع السابق نفسه، ص 30.

وكان تعليم الكبار موضوعاً آخر على أجندة اهتمام آزاد، ولاسيّما بينهم أولئك الذين كانوا أميّين. ولقد علّق أهميّة بالغة على هذا القطاع في ضوء حقيقة أنه مع مجيء الديمقراطية: *«أصبحت مشكلة تعليم الكبار أكثر تفاقماً ممّا كانت عليه في الماضي»*. وسلّط الضوء على ضرورة القيام بذلك لاعتبارين: أوّلاً، ترتيبات ثقافية بأهميّة معرفة القراءة والكتابة للكبار. ثانياً، اتخاذ التدابير الآيلة إلى شحذ عقولهم لتمكينهم من الاهتمام، وبوعي، بشؤون البلاد. ومُدركاً شحّة الموارد، طلب آزاد المساعدة من موظفي الحكومة الذين كان بإمكانهم أن يقدّموا تعاوناً كبيراً في أوقات فراغهم، من خلال العمل في المدارس الليلية، وكذلك في المدارس الأسبوعيّة في أيّام الأحد، وذلك بهدف نشر التعليم[1].

كانت هذه تصريحاته المبكّرة؛ فقد كان يحتاج إلى وقت أطول لصوغ سياسات طويلة الأجل لوزارته، لأن التعليم الأساسي، وتعليم الكبار، ما كانا وحدهما من حاجات الأمّة الأساسيّة فقط، بل كانت هناك حاجات أخرى أكثر أهميّة، تستدعي اهتمام الحكومة، حتى لا تُبدّد الموارد المحدودة «في محاولة إنجاز أشياء كثيرة في آنٍ واحدٍ». كانت هذه، في ما يبدو، مبادئ توجيهيّة لوضع الأولويات في مجال التعليم، كي تتمّ إزالة مظاهر التخلّف الحضاري والقصور الذي خلّفه الحكم الأجنبي[2]. وقامت وزارته بتحديد الأولويات كما يأتي: (1) توفير التعليم الأساسي للجميع، ومجّاناً وإلزامياً للأطفال، (2) توفير التعليم للكبار بغية محو الأميّة بين جماهيرنا، (3) تحسين نطاق التعليم التقني وتوسيعه لحلّ مشكلة الأيدي العاملة الخاصّة بالتنمية الصناعية والتقنية، (4) وأخيراً إعادة تنظيم التعليم الجامعي وتحسينه من الوجهة الوطنيّة[3]. وبعد تسليط الضوء على المجالات ذات الأولويّة الخاصّة بالتعليم، ذكّر آزاد أعضاء المجلس الاستشاري المركزي للتعليم (*CABE*) بأنه، وعلى الرغم من كل هذه المشروعات والخطط، ثمّة مشكلة كبيرة تتمثّل بحشد الموارد لسداد نفقات التعليم؛ غير أنه لم يكن من السهل الوفاء بذلك، لأن العبء الرئيس على الماليّة العامّة، كان يتّجه لسداد نفقات

(1) المرجع السابق نفسه، ص ص 32 ـ 33.

(2) خطاب مولانا آزاد في المجلس الاستشاري المركزي للتعليم، كتك، 8 كانون الثاني (يناير) 1950، خطابات مولانا آزاد 1947 - 1958، قسم المطبوعات، نيودلهي، 1989، ص 126.

(3) المرجع السابق نفسه، ص ص 126 ـ 127.

الغذاء وإعادة تأهيل اللاجئين والدفاع. وقال: *«إنه من الواضح أن خدمات الرفاه لا يمكن توسيعها ما لم تُخفّف هذه الأعباء»*[1].

على الرغم من هذه المشكلات، فقد كان الشرط الملحّ يتّجه لاتخاذ خطوات ومبادرات من شأنها أن تجدّد خريطة الهند التعليمية. ومن بين تلك الخطوات، تركّزت الأهميّة القصوى بادئ ذي بدء على التعليم العالي. ولهذا الغرض، تمّ تشكيل **لجنة التعليم الجامعي** في العام 1948م بقيادة الخبير التعليمي والفيلسوف إس. رادهاكريشنان. وكانت اللجنة تُعرف بـ«**لجنة رادهاكريشنان**». وقد عملت بكلّ جدّية، واستطاعت تقديم تقريرها إلى حكومة الهند في غضون عامٍ واحدٍ تقريباً. الفلسفة التوجيهيّة التي ألهمت اللجنة، كانت تتمثّل في أن تؤخذ تجاربُ الماضي بعين الاعتبار، والتي شملت التراث الهندي في مجال التعليم والفن والثقافة، من خلال مزجها بمتطلّبات المستقبل وشروطه. وكان الهدف الذي حدّدته اللجنة لنفسها: *«إذا ما أرادت الهند أن تتصدّى لاضطرابات العصر، فعليها ألاّ تهتدي بأولئك الذين ضلّوا وتشرنقوا في مغريات اللحظات العابرة، ولكن بأدبائها وعلمائها وشعرائها وفنّانيها ومكتشفيها ومخترعيها. وهؤلاء الروّاد والمفكّرون الحضاريون، يمكن إيجادهم وتدريبهم في الجامعات التي هي محميّات للحياة الروحيّة للأمّة»*[2].

بعدما حدّدت **لجنة التعليم الجامعي** الهدف الأخلاقي العالي والفلسفي لها، تحركت، ولكن ببطء، لتصبح أقرب إلى تحديد مكوّنات العمل الأساسي للتعليم العالي في الهند المستقلة؛ وحدّدت **«الشُّعب الثلاث» (العلوم الطبيعية والعلوم الاجتماعية والعلوم الإنسانية)** لأجل التعامل مع الحقائق والحوادث والقيم من خلال مناهج مؤطّرة ومرنة في آنٍ معاً. *«مهما كانت موادنا الدراسيّة، فيجب أن نكون قادرين على المراقبة الدقيقة والتفكير الفعّال، وأن نستخدم بصيرتنا بطريقة صحيحة»*[3]. ووفقاً للجنة، فإن من أجل مواجهة تحدّيات الفقر الواسع الانتشار، وعدم المساواة،

(1) المرجع السابق نفسه، ص 130.

(2) تقرير لجنة التعليم الجامعي، حكومة الهند، وزارة التربية والتعليم (كانون الأول (ديسمبر) 1948 - آب (أغسطس) 1949)، مجلد 1، نيودلهي، 1949، ص 33 كما ورد في دي. بي. ناير، نحو النظام الوطني للتعليم، ميتال بيليكيشن، نيودلهي، 1989.

(3) المرجع السابق نفسه، ص 41.

من المهمّ أن تتمكّن المؤسّسات التعليمية من تخريج العلماء والتقنيين والمديرين، كي تسود العدالة ويتوازن بين ملايين الهنود. أخذت اللجنة في الحسبان مزج القيم المهنيّة بالمسؤوليات الاجتماعية. وأفاد التقرير بأن *«المتخرّجين في القانون والطب والهندسة، عندما يحصلون على المعلومات المختصّة والمهارات التقنية، ينبغي لهم أن يستلهموا الأهداف الاجتماعية العليا، حيث لا يمكن لأيّ مجموعة تحقيق أهدافها الخاصّة من دون احترام النتائج الاجتماعية لأنشطتها... الحريّة الذاتيّة تستلزم المسؤولية الاجتماعية»*[1].

بعد تفصيل أهداف التعليم العالي ومقاصده في الهند المستقلة، قدّمت اللجنة مجموعة من التوصيات العامّة من أجل إعادة هيكلة المسألة التعليمية وإتمام الحفاظ على المستوى العالي للكفاءة. تراوحت هذه التوصيات، من تحسين الرواتب والخدمات للأساتذة، إلى تطوير تسهيلات المكتبة والمختبر. واقترحت أن يتمّ التسجيل في الجامعات بعد انقضاء 12 سنة من المراحل الدراسية. ومن أجل تخفيض الضغط على الجامعات، ينبغي استحداث مؤسّسات مهنيّة وإحالة طلاب من المنهج العام إلى التعليم والتدريب فيها بنهاية 10 أو12 سنة من التعليم المدرسي[2]. وفي ما يتعلّق بالتعليم ما بعد البكالوريوس والبحث في الفنون والعلوم، فإن اللجنة ركّزت على التوسّع الكمّي والتحسّن النوعي من خلال توفير أسخى المساعدات المادية، وزيادة المنح الدراسية والبحثية. وأوصت بافتتاح أقسام جديدة وتعزيز الأقسام الموجودة، وكذلك تعيين مدرّسين إضافيين خلال عملية الاختيار الفوريّة[3]. واقترحت طرق وسبل تحسين عملية التعليم والتعلّم في مجال العلوم الزراعية والاقتصاد والقانون والطب والهندسة والتكنولوجيا. وكان الجزء الأكثر أهميّة بين التوصيات، هو لغة التعليم في الكلّيات والجامعات. اتفقت الأطراف المعنيّة كافة، واللجنة بخاصّة، على أن اللغة الإنكليزية كانت، ولا تزال، عائقاً أمام نشر التعليم، وفي الأخصّ التعليم العالي. وفي الديمقراطية، كانت دمقرطة المعرفة أيضاً حاسمة، والتي لا يمكن أن تتحقّق إلّا بتقديم نظام سهل المنال لعددٍ أكبرٍ من الناس. وأخذاً في الحسبان، أوصت اللجنة: *«أمّا في ما يتعلّق بلغة*

(1) المرجع السابق نفسه، ص 47.

(2) نايِر، تجاه نظام قومي للتعليم، ص 386.

(3) المرجع السابق نفسه، ص 387.

التدريس في التعليم العالي، فيجب استبدال الإنكليزية بإحدى اللغات الهندية بأسرع ما يمكن». وأضافت: *«يجب تلقّي التعليم العالي بإحدى اللغات المحلّية مع خيار استخدام اللغة الفيدراليّة كلغة للتدريس، إمّا لبعض المواد أو لجميع المواد»*. وكانت اللجنة تدرك أهميّة اللغة الإنكليزية، ولذلك لم ترد الاستغناء عنها تماماً، فقد اقترحت: *«يجب أن تدرّس اللغة الإنكليزية في المدارس الثانوية، وفي الجامعات، لنواكب التيار الحيّ للمعرفة المتنامية»*.

وكذلك أوصت اللجنة بشأن مسألة لغة التدريس، بأنه يجب أن تحلّ اللغة / اللغات الإقليميّة محلّ اللغة الإنكليزية بطرق شتّى. وكانت هذه نقطة التقاء أفكار مولانا آزاد في هذا الشأن. فقد حدّد موقفه بوضوح في وقتٍ مبكّرٍ في شهر كانون الأول (ديسمبر) من العام 1947م[1]. وأكد أن هناك جوانب عديدة لقضية اللغة، إحداها تتعلق بالمكاتب الحكومية والأخرى بالتعليم. وأوضح: *«أمّا في ما يتعلق بالتعليم، فينبغي أن تكون له البرامج التالية: (1) لغة التدريس بأكملها ينبغي أن تكون لغة محلّية. (2) وفي ما يتعلق بالتعليم التكميلي والثانوي، فليس هناك أيّ عائق في سبيلها. ولكن علينا توفير كلّ الوسائل الخاصّة بشروط التعليم العالي، وينبغي أن نحدّد لذلك مدّة أقصاها خمس سنوات»*[2].

على الرغم من هذا البيان الذي يكشف عن سياسة معيّنة، إلّا أن مولانا آزاد كان يعي أهميّة اللغة الإنكليزية، باعتبارها لغة عالمية. ولذلك اعترف أنه: *«من مصلحتنا أن نستفيد من معرفتنا باستخدام اللغة الإنكليزية استخداماً أمثل، ونواصل تعليمها في مؤسّساتنا التعليميّة»*[3].

أمّا نقطة التقارب الأخرى بين أفكار آزاد وتوصيات اللجنة، فكانت تختصّ بتعليم الديانات، فمثلاً كان مولانا آزاد حريصاً على أن يكون التعليم الديني بإشرافٍ حكومي. وكان يؤمن أن الملايين من الهنود لا يحبّون أن ينشأ

(1) خطاب بمناسبة اجتماع في جامعة باتنا بتاريخ 21 كانون الأول (ديسمبر) 1947م، أكّد فيه *«إن المكانة التي تحتلها اللغة الإنكليزية اليوم في حياتنا التعليميّة والأعمال الرسميّة ينبغي ألّا تستمر في المستقبل. ومن الضروري أن تجد اللغات الهنديّة وضعها الشرعي»*، خطابات مولانا آزاد 1947 – 1958، ص 16.

(2) المرجع السابق نفسه، ص 18.

(3) المرجع السابق نفسه.

أطفالهم في جوٍّ إلحادي. ومن خلال إشارته إلى الاشتباكات الطائفيّة الأخيرة في عقب تقسيم الهند، صرّح مولانا آزاد أن «*مشكلاتنا الحاليّة، على عكس ما هو قائم في أوروبا، ليست من صنع المتعصّبين الماديين، وإنّما هي من صنع المتعصّبين الدينيين*»[1].

بناء عليه، كان آزاد حريصاً جداً على إيجاد حلّ لمثل هذه المشكلات، على الأقلّ، في مرحلة التعليم الابتدائي؛ إذا كان الاختلاف بين أفكار آزاد وتوصيات لجنة التعليم الجامعي، كانت تريد التعليم الديني، حتّى على مستوى التعليم العالي. وأوصت اللجنة آخذةً بعين الاعتبار تعدّدية الديانات في البلاد، بأنه ينبغي على المؤسّسات التعليمية المختلفة أن تبدأ عملها ببضع دقائق من التأمّل الصامت. وفي السنة الأولى من المقرّر الدراسي للدرجة العلميّة، ينبغي أن تُدرّس سِير الزعماء الدينيين وغير الدينيين العظام أمثال بوذا، وكونفوشيوس، والمسيح (عليه السلام)، والنبي محمد (ص)، وزرادشت، وناناك، والمهاتما غاندي وآخرين. كما اقترحت بأن تُدرّس في السنة الثانية من الدرجة العلميّة بعض الشخصيات العالمية المختارة من الكتب المقدّسة العالمية، تليها الفلسفة الدينية[2].

إلى جانب التوصيات الكثيرة التي تقدّمت بها اللجنة، تعتبر التوصية بتأسيس لجنة المنح المركزية ـ والتي عُرفت مع مرور الوقت بلجنة المنح الجامعية، وأصبحت ذات أهميّة قصوى ـ إحدى التوصيات الأكثر أهميّة. وكانت الفكرة من وراء ذلك، السماح للحكومة المركزيّة باستحداث هيئة يكون من صلاحيّتها الاهتمام بغرض التمويل، وتنسيق الوسائل في المواد الدراسيّة الخاصّة، واعتماد سياسات وطنيّة، وضمان الحدّ الأدنى من معايير الإدارة القويّة المؤثرة، والتواصل بين الجامعات، ومختبرات البحوث الوطنيّة، والدراسات العلميّة وما إلى ذلك. كما كانت دمقرطة الهيكل الجامعي أيضاً جزءاً من التوصيات العديدة بغية ضمان وضع آليّة الضوابط والتوازنات في محلّها[3].

وقد تعرّض تقرير التعليم الجامعي للانتقاد، مثلما تتعرّض له أيّ وثيقة ذات أهميّة قوميّة. وقيل إن اللجنة قد عُيّنت قبل أوانها، ونتيجةً لذلك بدأت إعادة بناء الهرم الجامعي

---

(1) الخطبة الرئاسيّة لآزاد في الدورة الرابعة عشرة للمجلس الاستشاري للتعليم، 13 كانون الثاني (يناير) 1948، خطابات مولانا آزاد 1947 - 1958، ص 25.

(2) ناير، تجاه نظام قومي للتعليم، ص 396 .

(3) المرجع السابق نفسه، ص ص 402 ـ 403.

من الجهة الخاطئة، لأن الحقائق الاجتماعية والاقتصادية والسياسية لم تتبلّور بالشكل الكافي بعد، حتى تُعرف الضرورات التعليميّة بشكل واضح. ولكن اللجنة، بحدّ ذاتها، ليست مسؤولة عن هذا، بل يجب أن يتحمّل المسؤولية الذين أنشأوها أيضاً وربما في المقام الأوّل[1].

لم يشارك الجميع في هذا الانتقاد، حيث قال بعض الباحثين إن جهوداً قد بُذلت، ليس لتعزيز التعليم العالي فحسب، بل التعليم الأساسي والتعليم الثانوي أيضاً. وقيل إن الهند عندما أصبحت دولة مستقلة، فإن التغيّر الأكثر إثارة على مستوى التعليم فيها، كان قد تحقّق في تنفيذ التعليم الأساسي، والذي لقي القبول، باعتباره نظاماً وطنيّاً للتعليم. أُنشئت مدارس جديدة، وحُوّلت المدارس الموجودة إلى مدارس تعليم أساسي[2]. وتمّ إنشاء مؤسّسات تدريب مركزيّة عديدة في أنحاء البلاد المختلفة لهذا الغرض ولتدريب المعلّمين، الذين يُمكن تعيينهم في هذا القطاع التربوي.

أمّا المرحلة الثانوية من التعليم، فتمّ النظر إليها كعلامة ضعف، اقتضت اهتماماً جدّياً. وكان ثمّة اعتقاد بأن الدورات المقدّمة في المدارس، هي أكاديميّة بحت وليست ذات صلة بالحياة. وكان لنظام التعليم جاذبيّة محدودة. ولهذه الأسباب مجتمعة، كان من الضروري إصلاح التعليم الثانوي. ونتيجةً لهذا الإدراك، تمّ تشكيل لجنة التعليم الثانوي في العام 1952م، والتي قدّمت تقريرها في العام 1953م. وعرفت هذه اللجنة أيضاً بـ«لجنة موداليار»، باسم رئيسها أي. ال. موداليار. وقد رأت أن التعليم، ولاسيّما في المرحلة الثانوية، يجب أن يُسهم في تطوير العادات والمواقف والصفات الشخصية، وجعل المواطنين جديرين بالمجتمع الديمقراطي. ويجب أن يساعد التعليم على تحسين الكفاءة الإنتاجيّة، وزيادة الثروة الوطنيّة، وبالتالي رفع المستوى المعيشي للشعب[3]. وبحسب هذه الأهداف والغايات، أوصت اللجنة بإعادة تنظيم التعليم الثانوي، والذي تمّ تقسيمه إلى: **الإعداديّة**، لمدّة ثلاث سنوات، **والثانوية العامّة**، لمدّة أربع سنوات. وأضيفت سنة واحدة إلى المدارس الثانوية الموجودة، ليصبح إجمالي السنوات الدراسية إحدى عشرة سنة؛ وبعد ذلك يمكن للطالب، إمّا أن يحصل على

(1) المرجع السابق نفسه، ص 370.

(2) تي. ام. ثوماس، الإصلاح التعليمي الهندي في المنظور الثقافي، اس. تشاند اند كومبني، نيودلهي، 1970، ص 101.

(3) تقرير لجنة التعليم الثانوي، نيودلهي، وزارة التربية والتعليم، حكومة الهند، 1953، كما ذكر في المرجع السابق نفسه، ص 103.

وظيفة أو يدخل كليّة[1]. وأوصت اللجنة بأنه في المرحلة الإعداديّة، ينبغي أن تتضمّن المناهج الدراسيّة اللغات والدراسات الاجتماعية والعلوم العامّة والرياضيات والفنون والحرف والموسيقى والتربية البدنيّة. وفي المرحلة الثانوية العليا، يجب أن يتضمّن المنهج المواد الأساسيّة والمواد الاختياريّة[2]. وافقت الحكومة الهندية، وكذلك معظم حكومات الولايات على توصيات اللجنة. وبتنفيذ هذه التوصيات، كان هناك توسّع كبير في التعليم الثانوي في البلاد[3]. ومن أجل تنويع التعليم الثانوي، وإعداد الطلبة لمختلف مناحي الحياة، أوصت اللجنة بإنشاء مدارس متعدّدة الأغراض. ومتابعةً لذلك، تمّ إنشاء 374 مدرسة من هذا النوع، خلال الخطّة الخمسيّة الأولى، وبلغ هذا التعداد 2115 مدرسة في نهاية الخطّة الخمسيّة الثانية[4].

وكانت هناك مؤسّسات كثيرة تذكّر بالخبرات الماضية. على سبيل المثال، قام المجلس الاستشاري المركزي للتعليم (*CABE*) بإعداد تقرير حول التنمية التعليميّة ما بعد الحرب في الهند في العام 1944م، ولكن في الهند المستقلة، كان من الضروري تحديد الدور الذي قامت به هذه المؤسّسة وما شاكلها من جديد، وبالتالي تحديد هذه اللجان وصلاحياتها. خلال إلقاء كلمته في الدورة الـ 14 للمجلس الاستشاري المركزي للتعليم (*CABE*) في 13 كانون الثاني (يناير) 1948م، قال مولانا آزاد: *«أرى أنّ علينا أن نُسمّي هذه الدورة، «الدورة الافتتاحيّة للجنة»، لأن جميع دوراتها الـ13 كانت قد انعقدت خلال الحكم البريطاني الذي انتهى في 15 آب (أغسطس) 1947م، وانتهى معه مسار طويل من تاريخ الهند»*[5].

واعترف بصراحة: *«مهما كان للجنة، من عمق رؤية وتعاطف، خصوصاً لجهة معالجة المشكلات التعليميّة في الماضي، فلا يمكن إنكار حقيقة بأنه لم تكن هناك أيّ حكومة وطنيّة حرّة لدعمها ومساندتها»*[6].

(1) توماس، م. س..

(2) المرجع السابق نفسه.

(3) كارتيك سي. موخرجي، تحت التطوير.. السياسة التعليميّة والتخطيط، آسيا بيليشينغ هاوس، كلكتا، 1967، ص 72.

(4) المرجع السابق نفسه، ص 73.

(5) الخطبة الرئاسيّة لآزاد في الدورة الرابعة عشرة للمجلس الاستشاري للتعليم، 13 كانون الثاني (يناير) 1948، خطابات مولانا آزاد 1947 – 1958، ص 23.

(6) المرجع السابق نفسه.

في وسط هذه الأوضاع السياسية، وعند بدايات الاستقلال، ومن خلال الرغبة في التعامل مع موضوع التعليم بكل جدّية، فإن تأسيس لجنتين، إحداهما للتعليم العالي وأخرى للتعليم الثانوي، كان في الواقع خطوة إلى الأمام على قاعدة بلورة خطّة عمل تتمكّن من تنقية التعليم من تأثير سلبيات الاستعمار.

وفي ضوء التوصيات التي تقدّمت بها هاتان اللجنتان، وبخاصّة لجنة التعليم الجامعي، بادرت وزارة التربية والتعليم إلى اتخاذ خطوة عمليّة أدّت إلى تشكيل لجنة المنح الجامعيّة. والجدير ملاحظته هنا أنه كان قد تمّ إنشاء لجنة منح جامعيّة أخرى قبل بضعة أعوام، وتحديداً في 4 حزيران (يونيو) 1945م. وفي وقت لاحق، تمّ تعديل دستور اللجنة مباشرةً، وجرى توسيع نطاقها بمناسبتين، إحداهما في تموز (يوليو) 1946م، والأخرى في كانون الأول (ديسمبر) 1947م. وعلى أيّ حال، أصبحت اللجنة معلّقة منذ العام 1950م، تاركةً توصيات لجنة التعليم الجامعي قيد اعتماد حكومة الهند[1].

كما تمّت التوصية بتخصيص منح متكرّرة، وأخرى ثابتة، من شأنها تحسين وتطوير التعليم الجامعي في الهند. وقد أيّد المجلس الاستشاري المركزي للتعليم (CABE) والمجلس المشترك بين الجامعات هذه الاقتراحات، مع تقديم مزيدٍ من الاقتراحات، منها مثلاً أن هذه اللجنة ينبغي أن تعمل على محاكاة لجنة مشابهة لها في المملكة المتحدة البريطانية[2]. وبعد التفكير الجدّي في هذه الاعتبارات، تمّ اتخاذ قرار بإنشاء لجنة المنح الجامعيّة فوراً، وتضطلع بالمهام التالية: (1) تقديم الاستشارات إلى الحكومة حول تخصيص المساعدات الماليّة من الصناديق العامّة إلى الجامعات المركزيّة، (2) تقديم الاستشارات إلى الحكومة بشأن تخصيص المساعدات الماليّة إلى الجامعات والمعاهد الأخرى للتعليم العالي التي يتمّ إحالة قضاياها إلى اللجنة، (3) تقديم الاستشارات إلى الجامعات والمعاهد الأخرى للتعليم العالي بشأن أيّ مسألة قد تحيلها إليها الحكومة[3].

---

(1) وزارة التربية والتعليم، حكومة الهند، رقم الملف 30ـ52/4 جي 3 (يو2)، الأرشيف الوطني للهند، نيودلهي.

(2) المرجع السابق نفسه.

(3) المرجع السابق نفسه.

بعد رسم أهداف هذه اللجنة ومقاصدها، ناقشت الحكومة هيكلها التنظيمي، وقررت أن يرأسها رئيس تعيّنه الحكومة الهندية، وسيعمل بصفة مسؤول متفرّغ. وستقوم الحكومة أيضاً بتعيين ثلاثة أعضاء غير رسميين لمدّة ستة أعوام. وسيكون فيها ممثلان عن الحكومة الهندية، أحدهما من وزارة التربية والتعليم، والآخر من وزارة الماليّة. وقيل إن هؤلاء المسؤولين سيشغلون مناصبهم، بحسب رغبة الحكومة[1].

وأخيراً، أصدرت وزارة التربية والتعليم نشرة صحافيّة أعلنت فيها أن الحكومة الهندية قامت بترشيح الأعضاء التالية أسماؤهم لتشكيل لجنة المنح الجامعيّة الموقتة: د. إس. إس. باتناغار رئيساً، د. اي. إل. موداليار واتشاريا ناريندرا ديف والسيد واديا الذي كان رئيس جامعة بومباي، كأعضاء غير رسميين. وكان خواجه غلام سيدين وكيه. آر. كيه. مينون ممثلين حكوميين، وهما مثّلا وزارة التربية والتعليم، ووزارة الماليّة على التوالي[2].

أثار تشكيل اللجنة حماسةً كبيرةً بين الشرائح المهمّة والمؤثّرة في المجتمع، حيث إن عدداً من الشخصيات البارزة أعربوا عن رغبتهم في الانضمام إليها. وفي حالات عدّة، طُلبت توصيات بتعزيز ترشيحهم أيضاً. ومن الأمثلة على ذلك، كانت رغبة رادها كومود موكرجي في الانضمام إلى لجنة المنح الجامعية (UGC) بأيّ صفة كانت. وطلب تدخّل د. راجندرا برساد، رئيس الهند آنذاك، الذي كتب إلى مولانا آزاد لأخذ ترشيحه للجنة بعين الاعتبار[3]. لم يقطع له آزاد أيّ وعد[4]. كان ذلك جانباً واحداً من الصورة؛ والجانب الآخر منها، كان طلب الآراء والاقتراحات من العلماء التربويّين. ورغب مولانا آزاد شخصيّاً التعرّف إلى أسماء الأشخاص الذين يمكن ترشيح أسمائهم للجنة المنح الجامعيّة. وعن رغبة آزاد هذه، ردّ اي. إل. موداليار بإرسال قائمة بستة

(1) المرجع السابق نفسه.

(2) وزارة التربية والتعليم، مذكّرة صحافيّة أصدرت بتاريخ 10 تشرين الثاني (نوفمبر) 1953، المرجع السابق نفسه.

(3) رسالة راجندرا براساد، مخيمة الرئيس (جغدلبور)، الهند، 23 آذار (مارس) 1953 إلى مولانا آزاد، وزارة التربية والتعليم، حكومة الهند، رقم الملف 30ـ52/5 جي 3 (يو 2)، الأرشيف الوطني للهند، نيودلهي.

(4) رسالة من مولانا آزاد إلى راجندرا براساد، 27 آذار (مارس) 1953، المرجع السابق نفسه، قال آزاد: *«شكراً لرسالتك المؤرّخة في 23 آذار (مارس) 1953 بشأن رادها كومود موكرجي، وعندما يحين الوقت سوف يؤخذ اسمه بالحسبان»*، وزارة التربية والتعليم، حكومة الهند، رقم الملف 30ـ52/5 جي 3 (يو 2)، الأرشيف الوطني للهند، نيودلهي.

رؤساء جامعات، وكان يمكن أن يتمّ ترشيح أيّ منهم للجنة المنح الجامعيّة[1]. ومن هذه الأسماء الستة، كان نافروجي جي واديا وحده هو الذي حظيَ بهذا التشريف. هذا وكان تمّ تجاهل رغبات تطوّعيّة بالجملة أبداها أناسٌ كثرٌ للعمل في اللجنة[2].

أنشئت لجنة المنح الجامعية (UGC) في العام 1953م بقرار من الحكومة المركزيّة فقط، والتي تمتّعت بمنزلة موقتة. ويعد حوالى ثلاثة أعوام من عملها وتقييمها، لمست وزارة التربية والتعليم الحاجة إلى إضفاء الوضع القانوني عليها، وبالتالي اتخذت مباردات بتقديم مشروع قانون في البرلمان بشأنها. وهكذا بعد اتخاذ الإجراءات القانونيّة اللازمة، أصبح المشروع قانوناً، وبالتالي سُمّي بـ قانون لجنة المنح الجامعيّة لعام 1956م. ومع نفاذ القانون، كان من اللازم أن يختلف تكوين اللجنة عمّا كان عليه في العام 1953م. وضُمّنت الأحكام في القانون من أجل تعيين رئيس للجنة وثلاثة رؤساء جامعات وثلاثة تربويّين بارزين وممثلين اثنين من وزارتَي التعليم والماليّة. وأولى مولانا آزاد اهتمامه الشخصي بإنشاء اللجنة. كان حذراً في اختيار الأشخاص الذين ستتكوّن منهم هذه اللجنة. وتوضح الملاحظات في ملفّات وزارة التربية والتعليم بكلّ شفافية أنه: «بأمر من الوزير، ستتكوّن لجنة المنح الجامعيّة ممّا يلي: د. سي. د. ديشموخ رئيساً، وثلاثة رؤساء جامعات مرشّحين من الحكومة هم: (1) د. جون ماثاي، (2) د. إي. إل. موداليار، (3) البروفيسور إن. كيه. سيدانتا، وثلاثة تربويّين بارزين هم: (1) الدكتور ذاكر حسين، (2) البانديت إتيش. إن. كونزورز، (3) الدكتور إم. إس. ثاكر،

(1) رسالة أي. ال. موداليار السريّة إلى همايون كبير، 5 أيلول (سبتمبر) 1953م. إنه اقترح أسماء ستة نواب رؤساء جامعات، (1) في. اس. كريشنا، نائب رئيس جامعة اندرا، والتاير، (2) هانسا مهتا، نائب رئيس جامعة برودا، (3) ناوروجي جي. واديا، نائب رئيس جامعة بومباي، (4) البانديت كيه. ال. دوبي، نائب رئيس جامعة ناجبور، (5) جي. اس. مهاجاني، نائب رئيس جامعة دلهي، (6) آر. بي. بريباثي، نائب رئيس جامعة ساوغار. أوضح موداليار الأسباب التي كانت وراء اقتراح هذه الأسماء، «*الأسماء التي اقترحتها هي لأولئك الذين لهم اهتمامات كبيرة في السنوات الأخيرة بمجلس الجامعات ولقد حضروا جميع اجتماعات المجلس، أربعة منهم في الواقع أعضاء للجنة الدائمة، إلّا أن ذلك لم يدفعني إلى اقتراح أسمائهم*». وزارة التربية والتعليم، حكومة الهند، رقم الملف 30ـ52/5 جي 3 (يو 2)، الأرشيف الوطني للهند، نيودلهي.

(2) آي. اس. أفيناشلينغام من كويمباتور، عرض في رسالة مؤرّخة في 19 نيسان (أبريل) 1953 ترشيحه إمّا للرئاسة أو للعضويّة في اللجنة. وكذلك قدّم ديتارام ماخيجاني في رسالته المؤرّخة في 19 تشرين الثاني (نوفمبر) 1952م ادّعاء قويّاً لنفسه. وكان الجزء الأكثر إثارة للانتباه في الرسالة «*إنني قوي في اللياقة البدنيّة وشاب نشط وأثق من أن عملي كعضو في اللجنة ينال التقدير*». وزارة التربية والتعليم، حكومة الهند، رقم الملف 30ـ52/5 جي 3 (يو 2)، الأرشيف الوطني للهند، نيودلهي.

وممثّلو وزارتَي التعليم والماليّة»[1]. وبعد كلّ هذه الإجراءات والقرارات، أصدرت وزارة التربية والتعليم إشعاراً في 1956/11/1م نشرته جريدة غازيت أوف إنديا مؤكّدة جميع الأسماء المذكورة أعلاه مع مناصبهم. على كلّ حال، فقد اتضح من خلال هذا الإشعار، أن وكيل الوزارة خواجه غلام سيدين سيمثل وزارة التربية والتعليم، ووكيل الوزارة بي. سي. سيمثل وزارة الماليّة[2].

وفي الواقع، كان إنشاء لجنة المنح الجامعيّة أوّلاً عن طريق قرار الحكومة المركزيّة، وبعد ذلك عن طريق قانون البرلمان، خطوة عظيمة تجاه عصرنة التعليم العالي في الهند. وكانت صلاحيتها واسعة، لأنها لم تقتصر على إعطاء الموافقات لمنح الجامعات المركزيّة، حيث إنها قامت بالإشراف على توسيع نطاق التعليم الجامعي في البلاد. وتمّ تأسيس اللجنة على الأسس الراسخة لكي تخدم الوطن أيضاً.

3

كانت هناك بعض مبادرات لم تتمتّع بالأهميّة الموازية لأهميّة تأسيس لجنة المنح الجامعيّة، لكنها لم تكن أقلّ شأناً. وكانت إحدى تلك المبادرات منح معهد فيشفا باراتي وضع الجامعة المركزيّة. والجدير ذكره أن لجنة التعليم الجامعي أوصت بمنح وضع الجامعة بصفةٍ موقتة لكلّ من معهد فيشفا باراتي في سانتي نيكيتان والجامعة المليّة الإسلامية في حي جامعة نغر، وتخصيص الأموال اللازمة والمنح المتكرّرة لكلتيهما[3]. وقد أثارت هذه التوصية مشكلة قانونيّة كبيرة أمام وزارة التربية والتعليم، حيث إنها لم تكن مستعدّة لمنح الصفة الجامعية لهاتين المؤسّستين التربويتين. بناءً على التوصيات التي قامت بها لجنة التعليم الجامعي، قدّم فيشفا باراتي مقترحاً للتشريع بإنشاء جامعة في سانتي نيكيتان والتي لا ينبغي أن يطلق عليها صفة جامعة إقليميّة[4]. وافقت الوزارة على هذا الاقتراح، لاعتقادها بأن هذا المعهد ليس له طابع وطني فحسب، بل له أهميّته الكبرى على المستوى الدولي. ولأجل ذلك، نوّهت الحكومة المركزيّة بمنح الاعتراف

---

(1) المرجع السابق نفسه.

(2) المرجع السابق نفسه.

(3) وزارة التربية والتعليم، حكومة الهند، رقم الملف 40ـ1950/5 دي 3.

(4) المرجع السابق نفسه.

الشرعي بهذا المعهد[1]. وأرادت إدارة فيشفا باراتي الموافقة على قبول جدول الأجور المنخفضة لموظفيها، ومع ذلك كان مجموع النفقات المالية المعنيّة 362000 روبية (متكرّرة) بما فيها مبلغ 90000 روبية سنوياً تمنحه الحكومة المركزيّة كمساعدة مالية لفيشفا باراتي، وخمسمئة ألف روبيّة (نفقات غير متكرّرة). وفي ضوء هذه التطوّرات كلّها، قدّمت وزارة التربية والتعليم رأيها: *«نظراً لعدم وجود نصّ في الدستور يقضي بإعطاء ميزة خاصّة لأيّ جامعة، نقترح بسنّ قانون فيشفا باراتي»*[2].

كان مولانا آزاد حريصاً أشدّ الحرص على هذا الاقتراح، الذي كان من شأنه أن يرفع معهد فيشفا باراتي إلى مستوى جامعة مركزيّة. وفي ملاحظة حرّرها همايون كبير، وكيل وزارة التربية والتعليم آنذاك، ذكر بكلّ وضوح: *«كما يعلم وكيل وزارة المالية أن معالي رئيس الوزراء ومعالي وزير التربية والتعليم، كلاهما اتفق وبشكل عامّ على هذا الاقتراح خلال نقاشهما مع الوفد الذي قاده السيد رائيندرا ناث طاغور. معالي وزير التربية والتعليم مهتم شخصيّاً بأن تتمّ الموافقة على الاقتراح مبدئيّاً من قبل المجلس الوزراي قبل رحلته إلى خارج البلاد في 19 تموز (يوليو) 1950م»*[3]. همايون كبير الذي سجّل الملاحظة قال: *«عندما كان طاغور على قيد الحياة، كانت إدارة فيشفا باراتي تستمدّ مزايا السمعة والمساعدة المالية، بداعي الاحترام الذي كان يكنّ له الشعب في الهند وخارجها»*[4].

وأخيراً، تمّ تحرير بيان يشتمل على خمس صفحات موجّهة إلى مجلس الوزراء[5]، وقد تمّت الموافقة عليها؛ وأراد مولانا آزاد أن تقوم وزارة القانون بإعداد مشروع القانون

(1) المرجع السابق نفسه.

(2) المرجع السابق نفسه.

(3) المرجع السابق نفسه.

(4) مذكّرة همايون كبير المحرّرة في 25 تموز (يوليو) 1950م تقدّم أساساً منطقيّاً لجعل فيسفا بهاراتي جامعة مركزيّة. ورد في المذكّرة أيضاً *«إنني أساعد المؤسّسة أيضاً بشكلٍ غير مباشر من خلال إعطاء قيمة أكبر في السوق لشهاداتها ودبلوماتها. وخلال أيّام طاغور كان الطلبة ينجذبون إليها من الهند وخارجها لسحر شخصيّته، على الرغم من أنهم يعرفون أن شهادات فيسفا بهاراتي ودبلوماتها لم تكن معترفاً بها لأغراض التوظيف، اليوم مثل تلك الشهرة ضروريّة إذا أريد للمؤسّسة أن تستمر في القيام بدور مفيد لتقديم الهند إلى العالم الخارجي وتطوير الثقافة الهندية بجوانبها الهامّة الكثيرة»*.

(5) المرجع السابق نفسه، ورد في الفقرة الأخيرة من المذكّرة، *«لذا يطلب معالي وزير التعليم بأن يعطي مجلس الوزراء موافقته على الاقتراح لتقديمه خلال الدورة التالية لتشريع البرلمان لجعل فيسفا بهاراتي جامعة مركزيّة. وبعد ذلك سيتمّ اتخاذ مزيد من الخطوات بالتشاور مع وزارة القانون»*.

كي يتمّ تقديمه في الجلسة التالية للبرلمان، والتي كانت ستبدأ في 5 شباط (فبراير) 1951م، وأعدّته الوزارة بسرعةٍ قياسيّةٍ. وبعد إعداد مشروع القانون، كانت المرحلة اللاحقة طلب موافقة رئيس الجمهورية، وهي خطوة مهمّة، لأنها تتعلّق بالإنفاق من الصندوق الهندي الموحّد، وعرض ذلك على البرلمان. وبعدما كان قد تقرّر أن يتوجّه آزاد إلى أوروبا في 2 أيار (مايو) 1951م؛ كان حريصاً على تقديم مشروع القانون قبل هذا التاريخ[1]. هكذا أصبح معهد فيشفا باراتي الذي أسّسه رابندراناث طاغور في 1921م جامعة مركزيّة في العام 1951م؛ وقام بافتتاحها مولانا آزاد في 22 أيلول (سبتمبر) 1951م. وفي خطبته الافتتاحيّة، أبرز آزاد شعور رابندراناث طاغور الإنساني الذي كان في جوهره نتيجة لكيمياء الامتزاج بين الشعر الصوفي وفلسفة أوبانيشاد. وأضاف قائلاً: *«إن ذلك من وعي الوحدة الروحانيّة الأساسيّة للإنسان الذي دفع رابندرناث طاغور (غورودیف) إلى إنشاء فيشفا باراتي، الذي قد يجتمع فيه العالم في وحدة الأخوّة المشتركة ويحقق أفكار السلام والصلاح والوحدة»*[2].

خلال إشارته إلى شانتام، شيفام وأدفايتام (السلم، الذات النقيّة والتوحيد)، الهدف الفلسفي الفعّال خلال إنشاء معهد فيشفا باراتي، قال آزاد إنه لم يستطع ضمّه في القانون، لأن هناك اعتراضات على استخدام اسم الإله في شؤون التشريع، ولو أن قيمه الخالدة لا يمكن رفضها. وقال *«إن لدينا تصورَ إله يرتفع عن القيود الضيّقة جميعها من العرق والدين والعقيدة. وأودّ أيضاً أن أقول لكم إنه إذا ما تمّت ترجمة مصطلح أدفايتام إلى اللغة العربيّة، فسيقرأ «وحده لا شريك له،» الذي يعتبر أكبر إقرار بعقيدة التوحيد»*[3]. ولمزيد من الإيضاح حول مزايا هذا المعهد، نبّه مولانا آزاد إخوان فيشفا باراتي *«أنه مع الموافقة على القانون. وعليه، فقد بدأت مرحلة جديدة لكم، لكن عليكم أن تتذكّروا أن معهدكم هذا معهد فريد. ولذلك ينبغي عليكم ألّا تحاولوا التقليد فحسب، على غرار ما يقوم به الآخرون في معاهد أخرى، بل على العكس، حاولوا أن تكونوا خير مثال*

---

(1) المرجع السابق نفسه، أعدّ همايون كبير مذكّرة للموافقة الرئاسيّة بتاريخ 9 نيسان (أبريل) 1951. ورد فيها *«بما أن معالي وزير التعليم شديد الحرص على أن تسنّ التشريعات اللازمة قبل أن يغادر إلى أوروبا في 2 أيار (مايو)، فإننا سنكون ممتنين لو تمّ الحصول على توصية الرئيس وإفادتنا بذلك في أقرب وقت ممكن»*.

(2) خطاب في الافتتاح الرسمي لفيسفا بهاراتي كجامعة مركزيّة، سانتينيكيتن، **خطابات مولانا آزاد 1947 - 1958**، ص 164.

(3) المرجع السابق نفسه، ص 165.

للآخرين. وعليكم ألاّ تستلهموا من ممارسة الجامعات الأخرى وخبرتها فحسب، بل من أفكار غورود ديف السامية أيضاً»[1]. اختتم مولانا آزاد خطبته بتمنياته لمستقبل فيشفا باراتي أن يكون مثل ماضيه: *«أتمنى لكم التوفيق في مهمّاتكم الجديدة كجامعةٍ مركزيّةٍ باسم الله الذي هو شانتام، شيفام وادفياتام»*[2].

وكانت الجامعة المليّة الإسلامية مؤسّسة تعليميّة أخرى وُلدت كاحتجاجٍ ثقافي هويّاتي على نظام التعليم الاستعماري البريطاني في تشرين الأول (أكتوبر) 1920م في عقب حركة عدم التعاون / الخلافة. وكان نفرٌ من الزعماء المسلمين البارزين انضموا إلى هذه الحركة. وفي ما بعد، بُذلت جهود متواصلة للحفاظ عليها. استخدمت فلسفة غاندي للتعليم المسماة «بنيادي تعليم» (التعليم الأساسي)، التي تطوّرت بالتعاون مع ذاكر حسين، كممارسة عمليّة في الجامعة المليّة الإسلامية. في ما بعد تمّ توجيه دعوات إلى كثيرٍ من المثقفين من ذوي السمعة الوطنية والدولية الاعتباريّة لإبداء آرائهم. كما وُجّهت دعوات إلى الزعماء الوطنيّين البارزين، بمن فيهم المهاتما غاندي والبانديت جواهر لال نهرو وآخرين. ولعلّه لهذه الأسباب أوصت لجنة التعليم الجامعي أن معهد فيشفا باراتي والجامعة المليّة الإسلامية، من الممكن أن يُرفعا إلى مرتبة الجامعة.

على الرغم من المسار المماثل، تحرّكت المؤسّستان التربويتان في اتجاهين مختلفين بعد الاستقلال. كان المسؤولون في إدارة شؤون فيشفا باراتي مستعجلين لاتخاذ المبادرة، بغية الاعتراف بها كجامعة؛ واستجابت وزارة التربية والتعليم لها استجابةً سريعةً. ولكن مسؤولي الجامعة المليّة الإسلامية لم يبادروا إلى مثل هذه الخطوة، حتى يتمّ الاعتراف بمؤسّستهم بوصفها جامعة. غير أنه، وفي ما بعد، صارت إدارة الجامعة المليّة الإسلامية تبذل قصارى جهدها لنيل الاعتراف بشهاداتها من جانب وزارة التربية والتعليم والمؤسّسات الأكاديمية الأخرى. وبهذا الشأن، تمّ توجيه التماس إلى وزير التربية والتعليم بطلب المساعدة في دفع الآفاق التعليميّة للجامعة إلى الأمام، *«حتى لا تبقى مجرّد رمز تربوي أو تجربة»*[3].

(1) المرجع السابق نفسه.

(2) المرجع السابق نفسه، ص 166.

(3) رسالة من الجامعة الملية الإسلامية، بتاريخ 27 نيسان (أبريل) 1949. لا يتّضح من الملف من وقّع على هذه الرسالة. وزارة التربية والتعليم، حكومة الهند، رقم الملف 73ـ49/216 دي 3 اي1.

سلّطت الرسالة الضوء على حقيقة هي أنه في وقتٍ مبكرٍ من العام 1944م قامت الحكومة الهندية آنذاك بتعيين لجنة لدراسة إمكان «*الاعتراف بامتحانات الجامعة المليّة الإسلامية بوصفها معادلة للامتحانات المماثلة لمجلس المدارس الثانوية ومجالس الدراسات المتوسطة بإشراف الجامعات الهندية. أوصت اللجنة في تقريرها الذي قدّمته في كانون الثاني (يناير) 1945م بالاعتراف بامتحانات الجامعة المليّة الإسلامية ودرجاتها كلّها (بحسب الفقرة 72 من التقرير)، لكن الحكومة الهندية اعترفت بشهادة المدرسة الثانوية ودبلوم التدريب الأساسي فحسب*»[1]. وذكرت الرسالة أيضاً أن الأمر قد نوقش في ما بعد مع د. سارجينت ود. دي. إم. سين اللذين أشارا إلى أنه ليس من المُجدي متابعة هذه المسألة بعد ذلك أبداً. ونظراً لهذه التطوّرات، ذكرت الرسالة: «*إنني أودّ أن أطلب إليكم التكرّم باتخاذ مسألة الاعتراف بالحسبان، ذلك أن مواصلة مسار التنمية لعملنا التربوي بأسره، يعتمد على اعتراف الحكومة الهندية*»[2].

كتب وزير التربية والتعليم في الملف، «*تلقينا طلبين من الجامعة المليّة الإسلامية في دلهي؛ يرجى من وكيل الوزارة دراستهما، ثمّ المناقشة معي بشأنهما*». وكان الطلبان: أحدهما بشأن الاعتراف بدبلومات الجامعة المليّة الإسلامية وشهاداتها، والآخر يتعلّق بِمنح الجامعة المليّة الإسلامية. ردّاً على ملاحظات مولانا آزاد، تمّ اتخاذ مبادرة عمليّة بالطلب من الجامعة المليّة بتزويد الوزارة بالأوراق ذات الصلة بالدورات الدراسيّة والمقرّرات المعنية بها وطريقة الامتحانات وما إلى ذلك. ووافق نائب رئيس الجامعة المليّة الإسلامية آنذاك البروفيسور مجيب على طلب التزويد هذا. وأعدّت وزارة التربية والتعليم في ما بعد ورقة بهذا الشأن، تشير إلى ضرورة إحالة الملف على المجلس المشترك للجامعات، الذي بدوره أحال الملف على لجنته الدائمة[3]. لم تستطع اللجنة الدائمة حسم الأمر، لأنها كانت تودّ انتظار رأي اللجنة الجامعيّة، من أجل تفادي التأخير في هذا الشأن، ولكن تمّ التوصّل في ما بعد إلى أنه «*ينبغي أن يتمّ تعيين لجنة للتفكير في قضية الاعتراف بشهادات الجامعة المليّة*

(1) المرجع السابق نفسه.

(2) المرجع السابق نفسه.

(3) المرجع السابق نفسه، ورد في الملاحظة، «*ترى اللجنة الدائمة أنه ليس من المستحسن أن يتمّ الاعتراف بالجامعات والمؤسّسات التي لم يتمّ الاعتراف القانوني بها. وللحكومات الإقليميّة والمركزيّة خيار مفتوح للاعتراف بها لأغراض التعيينات في الوظائف العامّة وأن صلاحيات مثل تلك المؤسّسات الحاليّة ليست ثابتة قانوناً لكونها جامعات*».

الإسلامية من أجل التوظيف الحكومي وبأسرع وقت ممكن»[1]. وأخيراً تمّ تشكيل لجنة مكوّنة من: (1) المستشار التعليمي لدى حكومة الهند، (2) السيد جي. سي. تشاترجي، عضو لجنة الخدمة العامة[*]، (3) السيد غورموخ نهال سينغ، عميد كلية راماجاس في دلهي، (4) ممثل وزارة الشؤون الداخلية، (5) والسيد إتش إس فيرما، الوكيل المساعد في وزارة التربية والتعليم الذي عمل سكرتيراً في اللجنة المذكورة. وفي ما بعد، وافق مولانا آزاد على رأي همايون كبير بتعيين عضو آخر من المجلس المشترك للجامعات[2].

وعقد الاجتماع الأوّل لهذه اللجنة في 17 أكتوبر 1950م. ومع ذلك، ليست هناك أيّ تفاصيل أو إجراءات تذكر حول عمل هذه اللجنة في ملفات وزارة التربية والتعليم. ولكن طفا على السطح قرار اللجنة المذكورة، عندما أعربت جامعة علي كره الإسلامية عن رغبتها في الاعتراف بشهادات الجامعة الملّيّة الإسلامية، وخصوصاً في مواد التاريخ والسياسة والاقتصاد واللغة الأرديّة والتعليم (التدريس) والقانون، وطلبت موافقة الوزارة. ردّاً على هذا الطلب، أعربت الوزارة عن ملاحظتها *بأن «طلب جامعة علي كره الإسلامية، مطابق لتوصية لجنة التفتيش التي عيّناها مؤخراً، والتي أوصت بأن شهادات البكالوريوس في الآداب للجامعة الملّيّة الإسلامية، ينبغي أن يُعترف بها كمعادلة للشهادات المماثلة في الجامعات الأخرى. وقد وافقنا على تقرير اللجنة»*[3]. على الرغم من هذه التوصيات، كان ثمّة مشكلة مع قانون جامعة علي كره الإسلامية، والذي ينصّ على أنه يمكن الاعتراف بشهادة ممنوحة من معهد أُسّس بناءً على القانون المرعي الإجراء، الأمر الذي لا ينطبق على مسألة الجامعة الملّيّة الإسلامية. تبعاً لذلك، قدّم نائب رئيس جامعة علي كره الإسلامية، د. ذاكر حسين طلباً إلى الوزارة، ومفاده أنه عندما يتمّ تعديل القانون، ينبغي بعد ذلك

---

(1) المرجع السابق نفسه ، ملاحظات في ملفات الوزارة.

(*) تم تعيين لجنة الخدمة العامّة للمرّة الأولى في الحكم الاستعماري البريطاني في العام 1926. وبعد الاستقلال، أنشئت لجنة في باكستان في العام 1947 بموجب أحكام قانون حكومة باكستان. هي وكالة فدراليّة من حكومة باكستان مسؤولة عن تجنيد موظفي الخدمة المدنيّة والبيروقراطيّين (المترجم).

(2) المرجع السابق نفسه.

(3) وزارة التربية والتعليم، حكومة الهند، رقم الملف 26ـ51/5 جي 3 اي 1.

النظر في معادلة الشهادات التي تمنحها مؤسّسات تعليمية أخرى، مثل الجامعة الملّيّة الإسلامية[1].

على الرغم من عدم بذل أيّ جهد بهذا الشأن من قبل الجامعة الملّيّة الإسلامية، وكذلك من وزارة التربية والتعليم، إلّا أن الوزارة اعترفت لاحقاً بالجهود الأكاديميّة الاعتباريّة الذي اضّطلعت بها الجامعة الملّيّة الإسلامية، وخصوصاً لجهة تعليم الكبار. فقد كانت تدير خمسة مراكز تعليم للكبار في دلهي، تقوم عبرها بالأنشطة التالية: تعيين وتدريس الفصول التعليمية باللغتين الأرديّة والهنديّة، (2) الحلقات الدراسية الخاصة بالتعليم الاجتماعي، (3) جمعية الوالدين، (4) منتدى الأطفال، (5) منتدى الشباب، (6) المكتبات وقاعات القراءة، (7) الأنشطة الترفيهيّة مثل الألعاب الداخلية[2]. وكانت هذه المؤسّسة تعمل أيضاً على إعداد سلسلة نشرات أدبيّة لهذا الغرض. وقد زار بعض المسؤولين من الوزارة هذه المؤسّسة بغية تقييم طلب المساعدة المالية، التي تقدّمت بها للإيفاء بنشاطاتها القيّمة[3]. وكان اقتراح على الحكومة بأن تفكّر جدّياً في «*كيفية تقديم المساعدة إلى هذه المؤسّسة لإعداد سلسلة النشرات الأدبيّة*». أعتُبرت المؤسّسة همزة وصل بينها وبين الجهود التي تبذلها وزارة التربية والتعليم لنشر التعليم الاجتماعي، حيث إن التزويد بالمطبوعات بأسعار مناسبة، عاملٌ مهم. وقام همايون كبير بتسجيل ملاحظة يقترح فيها إصدار موسوعة شعبيّة بلغةٍ سهلةٍ للغاية وأسلوبٍ جذّاب، تركّز مضامينها على التاريخ والجغرافيا والزراعة والحرف اليدويّة والصحّة والتعليم وغيرها. كما تشتمل على جوانب أخرى، مثل الحقوق والواجبات التي نصّ عليها الدستور الهندي. وتخوّفاً من أن يستغرق هذا المشروع وقتاً طويلاً، تمّ اقتراح «*أنه وفي أثناء ذلك، من الممكن أن نستفيد من العمل الذي قامت به الجامعة الملّيّة الإسلامية التي أنتجت*

---

(1) المرجع السابق نفسه.

(2) وزارة التربية والتعليم، حكومة الهند، رقم الملف 43ـ50/75 بي 1.

(3) المرجع السابق نفسه. لقد أعدّ المسؤولون تقريراً، ورد فيه «*قد شاهدنا بعضها، وتأثرنا بالصناعة والجهود التي بذلها المنظّمون لإعداد هذه السلسلة، معظم المنشورات طبعت باللغة الأرديّة وبعضها باللغة الهنديّة، وقد علمنا أنهم يريدون إعداد هذه المنشورات باللغات الأخرى إذا كانت المساعدة الكافية والطلبات اللازمة متوافرة. كما علمنا أن حوالى خمس وعشرين مخطوطة باللغة الهنديّة ومثلها باللغة الأرديّة جاهزة للنشر، وبسبب افتقاد المساعدة المالية لا يقدرون على المضي قدماً في هذا الصدد*». وهناك الاعتراف بأن عملهم مثمّن ليس جوهريّاً فحسب، بل تربوياً أيضاً وبالجدارة التنافسية.

عدداً كبيراً من الكتيّبات؛ فتقترح الوزارة نشر 100 كتيّب تقريباً باللغة الهندية، وكلّ منها يُطبع بألف نسخة. وإذا وافق معالي وزير التعليم، فمن الممكن أن نقدّم مساعدة بمبلغ 225 ألف روبية إلى الجامعة المليّة الإسلامية بغية إنتاج هذه الكتيّبات»[1].

غير أن الأمر الذي ظهر كعلامة مثيرة للاهتمام أو الجدل هنا، هو مطلب الاعتراف بالدرجات التي تمنحها **الجامعة المليّة الإسلامية**، وهي مؤسّسة أكاديمية وطنيّة جديّة بإخلاصها للرسالة التعليميّة في البلاد، وجّل همّها الحصول على الاعتراف بدرجاتها، بدلاً من المطالبة بالارتقاء بها إلى مرتبة الجامعة، وذلك على غرار ما فعل المسؤولون عن **جامعة فيشيا باراتي**. وبينما كان ردّ الوزارة إيجابياً، غير أنه لم يُصوّب على أيّ مرحلة من المراحل، يمكن خلالها منح الجامعة المليّة الإسلامية مرتبة الجامعة. وكان عليها أن تنتظر عقداً آخراً من الزمن لتكتسب مرتبة **الجامعة المعتبرة**، أي بحلول العام 1963م، ثمّ مرتبة **الجامعة المركزيّة** بحلول العام 1988م. والأسئلة التي أُثيرت هي: هل كان ذلك بسبب عدم ثقة الجامعة المليّة الإسلامية بنفسها، كي ترفع مثل هذا المطلب، أو تثير مثل هذه القضية، كما ورد أعلاه؟ أو كان بداعي أن الوزراة مشغولة جداً بمطالب أخرى أكثر إلحاحاً؟ كِلا السؤالين هما من قبيل التخمين نتيجة لغياب أيّ دليل قاطع.

في مجال التعليم العالي، بُذلت جهود غير موفّقة لفتح جامعة مركزية لولايات: **البنجاب، باتيالا واتحاد ولايات شرق البنجاب وهماتشال براديش**، التي تمّ تشكيلها في تموز (يوليو) 1948م. قدّم كبير وزراء **ولاية البنجاب غوبي تشاند بارغافا** هذا الاقتراح[2]، انطلاقاً من أن **جامعة البنجاب** كانت في **لاهور**، التي انتقلت إلى **باكستان** بعد استقلال **الهند**، فكانت ثمّة حاجة إلى فتحها في **الهند**. وفي معرض الردّ على هذا الاقتراح، **قال تارا تشاند** إنه سيناقش الأمر مع **مولانا آزاد**، وطمأن **غوبي تشاند بارغافا** قائلاً: *«إننا سنأخذ اقتراحك هذا بعين الاعتبار»*. وتمّ تسجيل بيان رسمي في وقت لاحق،

(1) المرجع نفسه. مذكّرة أعدّها همايون كبير بتاريخ 9 آذار (مارس) 1950. وافق مولانا آزاد على هذا الاقتراح وكتب باللغة الأرديّة: *«نعم، هذا العمل ضروري للغاية، ويجب إنجازه»*.

(2) وزارة التربية والتعليم، حكومة الهند، رقم الملف 29_51/54 جي 3 كي. دبليو. وجه غوبيشاند بهارغوا رسالة إلى الدكتور تارا شاند، وكيل وزارة التربية والتعليم آنذاك بتاريخ 28 نيسان (أبريل) 1951، أكد فيها: *«نظراً لوجهات النظر المختلفة، اعتقد أن الاقتراح بإنشاء جامعة في هذه المنطقة، بقانون مركزي، وبتمويل من حكومة الهند وحكومات ولايات البنجاب وهيماتشال براديش وباتيالا واتحاد ولايات شرق البنجاب، إن كان ذلك ممكناً، فكرة جيدة؛ إذ إنها سترفع مادياً معيار التعليم العالي في هذا الجزء من الهند»*.

جاء فيه: «*بحسب الرغبة التي أبداها معالي وزير التعليم، تمّ إجراء دراسة أوليّة لإمكان تحويل جامعة البنجاب الحاليّة إلى جامعة مركزيّة تلبّي احتياجات البنجاب واتحاد ولايات شرق البنجاب والمناطق المجاورة لها*»[1]. وكان هناك شعور عرم بالحاجة إلى فتح جامعة مركزيّة بسبب «*المشكلة اللغويّة المتفجّرة*». وتمّ الاقتراح، «*بسبب كونها ولاية حدوديّة للهند، ومن الضروري، بخاصّة، أن يُضمن خلالها إبعاد الأجيال الناشئة عن المؤثرات أو الانحرافات غير المرضية*»[2]. واتصلت وزارة التربية والتعليم بوزارة الولايات لهذا الغرض، فوافقت على الاقتراح، شريطة الحصول على موافقة الوحدات المشاركة.

بناءً على ذلك، عقد مؤتمر لممثلي ثلاث ولايات في 9 أيلول (سبتمبر) 1952م ترأسه مولانا آزاد، الذي أراد أن يخلُص المؤتمر إلى إنشاء جامعة مركزيّة بدلاً من الجامعات المستقلّة لهذه الوحدات. وأكّد أن نظام التعليم الجامعي الرائج في الهند، يحتاج إلى إعادة هيكلة ملحوظة بغية تلبية الاحتياجات الحقيقية للبلاد. كما أضاف قائلاً: «*إن هذه الجامعة المقترحة إذا ما تم إنشاؤها، فينبغي أن تكون أنموذجاً يُحتذى به من قبل الجامعات في البلاد جميعها*»[3]. وفي هذا المؤتمر، لم يعرب كبير وزراء اتحاد ولايات شرق البنجاب عن اختلافه من الناحية النظريّة مع هذا الاقتراح الآيل إلى فتح جامعة مركزيّة تلبّي احتياجات هذه الأقاليم المختلفة. أكّد أن الرأي العام في ولايته، يؤيّد إنشاء جامعة مستقلة، وقد تمّ بالفعل إعداد مشروع قانون لها. وفي ما بعد، عُلم أن حكومة اتحاد ولايات شرق البنجاب قد صمّمت على إنشاء جامعة بنفسها، بدلاً من الموافقة على فكرة جامعة مركزية لثلاث ولايات. تمّ إبلاغ مولانا آزاد بالأمر، فعلّق في خطابه الوزاري قائلاً: «*إنه، ونظراً لهذه المعارضة من اتحاد ولايات شرق البنجاب وقرار حكومة البنجاب بإنشاء جامعة في العاصمة الجديدة، فإنه ينبغي أن تعتبر هذه القضية*

(1) المرجع السابق نفسه، أعدّ همايون كبير مذكّرة بتاريخ 5 شباط (فبراير) 1952.

(2) المرجع السابق نفسه. وأضاف الاقتراح «*يدرك معالي الوزير أننا نقترح التوصّل في مجلس الوزراء لتخصيص المبلغ الذي سيكون متاحاً تحت صندوق قانون المعونة الغذائيّة الأميركيّة الطارئة لغرض إعادة تأهيل جامعاتنا، ما يعني أن البنجاب وكلكتا (البنغال) يجب التعامل معهما تعاملاً خاصّاً. وإذا قبل مجلس الوزراء اقتراحنا، فإن كامل تكلفة معدّات المختبرات لجامعة البنجاب التي تقع على حصّة المركز، يمكن تحمّلها من هذا الصندوق*».

(3) المرجع السابق نفسه. فاعليات المؤتمر الذي عقد بتاريخ 9 أيلول (سبتمبر) 1952.

مغلقة»[1]. وقد أسدل بذلك الستار فعلاً عن إمكان إنشاء جامعة مركزيّة في البنجاب واتحاد ولايات شرق البنجاب وهماتشال براديش.

بينما لم تجنِ الجهود المذكورة أعلاه، والتي بذلتها وزارة التربية والتعليم أيّ ثمار؛ برزت قوى أخرى وافقت على اقتراح آزاد بإنشاء جامعة في كولكاتا. كان كبير وزراء ولاية البنغال الغربية يحرص على مسألة رفع المجلس التعليمي الوطني في جاداف بور إلى مرتبة الجامعة؛ ولذلك عمل بكلّ ما لديه من إمكانات للمساعدة على ترجمة ذلك؛ لكن قيل له إن العبء الأساسي سيقع، في النتيجة، على الحكومة الإقليميّة. كما تمّ التخطيط لإنشاء كلية هندسة وتكنولوجيا، إضافةً إلى كلية فنون وعلوم، تلبيةً لاحتياجات 1500ـ2000 طالب تقريباً[2]. وانطلاقاً من هذه المطالبات، قيل لكبير وزراء ولاية البنغال الغربية بي. سي. روي *«إن مولانا آزاد يوافق على أنكم إذا ما جمعتم الأموال اللازمة للمساعدة في إنشاء الجامعة القوميّة في جادوف بور، فلا مانع عندنا من هذا»*[3]. كما أراد بي سي روي أن يعرف من مولانا آزاد، هل كانت فكرة ربط اسم سري أوروبيندو بهذه الجامعة المقترحة، فكرة جيّدة، حيث إنه كان العميد الأوّل للكليّة الوطنيّة. وذكر مولانا آزاد إن *««مؤسّس» سري أوروبيندو آشرم في بوديتشيري أعرب عن رغبته في بدء إنشاء جامعة (أخرى) باسمه، لذلك نصح بأن لا يُربط اسم سري اوروبيندو بهذه الجامعة الجديدة»*[4].

كانت وزارة التربية والتعليم لدى توسّعها في نطاق التعليم العالي تحرص على إفساح المجال للمبادرات العامّة في حقل التعليم العالي. وقد ناقش آزاد هذا الأمر مع وكيل الوزارة ونائب الوكيل، ولمس أن ثمّة ميلاً مطّرداً لدى الناس في الاتكال على الحكومة وحدها. بينما كان من الممكن إفساح المجال لمبادرات أخرى يمكن للوزارة

---

(1) ملاحظات مولانا آزاد بتاريخ 11 كانون الثاني (يناير) 1953، المرجع السابق نفسه.

(2) وزارة التربية والتعليم، حكومة الهند، رقم الملف 23ـ55/27 أي 1 (يو 5). بي. سي. روي، كتب رئيس وزراء ولاية البنغال الشرقيّة رسالةً إلى مولانا آزاد، بتاريخ 20 آب (أغسطس) 1955، موضحاً تفاصيل الأسلوب الذي سيتمّ به إنشاء الجامعة.

(3) المرجع السابق نفسه. وقال بي. سي. روي: *«إنني أكتب رسالة إليكم للحصول على تمنياتكم ودعمكم لهذه الجامعة المتواضعة...»*.

(4) المرجع السابق نفسه.

أن تتعاون فيها[1]. ثمّة أمر آخر مثير للقلق وهو *«افتقاد الثقافة العامّة إلى حدٍّ بعيدٍ لدى معظم الطلبة في الكليّات والجامعات الهندية، وشدّد على الرغبة باتخاذ خطوات كافية لتحسين مستوياتهم الثقافية والفكرية العامة، وكذلك لمعرفة بلادهم»*[2]. واقترح في هذا الصدد بأن تتواصل الوزارة مع الجامعات وغيرها من مؤسّسات تعليم عالية لبلورة مناهج دراسيّة خاصّة «بتعليم الثقافة العامّة». وأكّد على ضرورة اتخاذ خطوات عمليّة في هذا الصدد، مثل ترتيب رحلات وزيارات تقوم بها مجموعات مختارة من الطلبة إلى أماكن ذات أهميّة تاريخيّة. واعتبرت رحلات الإطلاع على مشروعات علمية وتكنولوجية مهمّة أيضاً، وكذلك مهمّة أيضاً زيارة المقار الرئيسة للحكومة المحلّية والحكومة المركزيّة. ولأجل تعزيز هذا الجزء من المنهج الدراسي في الكليّات والجامعات، طلب مولانا آزاد من طاقم وزارته مخاطبة نواب رؤساء الجامعات، وحثّهم على التفاعل مع الوزارة بشأن تكريس المنهج التعليمي الجديد والوقوف على طلباتهم للمساعدة في هذا الشأن[3].

في ضوء ذلك، وجّه كي جي سيدين رسالةً إلى نواب رؤساء الجامعات المختلفة، مؤكّداً فيها على ضرورة تضمين مادّة «دورة المعرفة العامّة» في برامج الجامعات. وسلّط الضوء في هذه الرسالة على النقاط التي أثارها الوزير. وأضاف بأن لجان الخدمات العامّة في المركز، وكذلك في الولايات *«قد استرعى انتباهها حقيقة أن أغلبيّة كبيرة من طلابنا، بمن فيهم الذين نالوا مرتبة الشرف الأكاديمية العليا على مستوى اختصاصاتهم، لا يعرفون شيئاً عن الثقافة والحياة الاجتماعية في أنحاء مختلفة من البلاد. كما أنهم يجهلون كثيراً من الأنشطة الثقافية والمعرفية المركزيّة التي تجري دوريّاً في العديد من الولايات»*[4]. لقيت هذه المبادرة من الوزارة استجابة حارّة من العديد من الجامعات، مثل جامعة دلهي، وجامعة كلكتا، وجامعة عليكره الإسلامية، وجامعة جامو وكشمير، والجامعة العثمانية (حيدر آباد)، وجامعة آغرا، وجامعة شريمتي ناثيباي دامودر ثاكيرسي. وأعربت معظم الجامعات عن رغبتها في

(1) وزارة التربية والتعليم، حكومة الهند، رقم الملف 29ـ51/16 جي 3.

(2) المرجع السابق نفسه.

(3) المرجع السابق نفسه.

(4) المرجع السابق نفسه. رسالة كي. جي. سيدين الموجّهة إلى جميع نواب رؤساء الجامعات المؤرّخة في 15 كانون الثاني (يناير) 1951.

إدخال هذه المادة في منهج تعليمها، بينما قال بعضها الآخر، إنه قد تمّ إدخال مادة مماثلة بالفعل.

على الرغم من تجاوب الجامعات وحماستها، إلّا أنّ الصعوبات المالية التي واجهتها، كانت مصدر قلق كبيرٍ لها، وكانت الوزارة تأخذ ذلك في حسبانها[1]. والشكوك التي ساورت وزارة التربية والتعليم كانت قد أكّدتها، في المقابل، وزارة المالية؛ ففي مذكّرتها ثمّنت، هذه الأخيرة، فكرة تنظيم الجولات والرحلات، لكنها في الوقت نفسه كانت متخوّفة وحذرة. وأكّدت: *«بصرف النظر عن الصعوبات المالية، والتي يمكن معالجتها بسهولة، إذا ما تمّ اعتمادها من ضمن ميزانية الخطّة الخمسيّة. وعليه من الحكمة المضيّ قدماً في المسألة، ولكن مع شيء من الحذر»*[2]. وهكذا لم تتمكّن الخطّة من ترجمة نفسها على نطاق واسع بين الطلبة، بسبب الشحّ المالي. وانطوت الأفكار المبتكرة وترجمتها، التي كان على الجهات المعنيّة أن تتحمّلها.

إن سجلّات وزارة التربية والتعليم تعطينا الانطباع بأن ثمّة إفراطاً في التركيز على التعليم العالي. وربما لهذا السبب، اتّخذ بعض الباحثين موقفاً نقديّاً من نهج الوزارة هذا[3]. وقيل أيضاً إن هذا النهج لا يمكن تبريره إلّا بأسباب سطحيّة، وهي أن الهند كلّها كانت بحاجة إلى القادة على المستويات جميعها. وهكذا نال التعليم الجامعي حصّة الأسد من الاهتمام. وقد اتخذ المؤلّف وجهة نظر متطرّفة تجاه التطوّرات الحاصلة على مستوى التعليم العالي: *«ولكن للأسف، ليس ثمّة طرائق قصيرة الأمد في التعليم. ربما كان اختيار القادة فطريّاً، وكتقليد لحال البناء، من الأعلى إلى الأسفل، وهو تراث هرمي وإقطاعي للبشرية»*[4]. على عكس هذه الانتقادات اللاذعة، كانت التوقّعات، وعلى الأمد الطويل، من وزارة التربية والتعليم في مصلحة التعليم الابتدائي الشامل، ولم

---

(1) المرجع السابق نفسه. ورد في مذكّرة أعدّتها وزارة التربية والتعليم بتاريخ 19 أيلول (سبتمبر) 1951، *«ربما يبدو أن مشكلة من المشكلات هي ماليّة، لأننا قد اتخذنا المبادرة، جامعاتنا تطلب منا التمويل اللازم لتنفيذ خطة من شأنها أن تلبي احتياجاتها، ولكن في الهيكل المالي الراهن لا يمكن لنا أن نتوقع من وزارة الماليّة تأييد هذه الفكرة»*.

(2) المرجع السابق نفسه. مذكّرة أعدّتها وزارة الماليّة بتاريخ 7 كانون الثاني (يناير) 1953.

(3) نايِر، تجاه نظام قومي للتعليم، وقد قال المؤلف إن مثل هذا النهج قد اتُّخذ بسبب لجنة التعليم الجامعي التي تمّ تشكيلها قبل الأوان. ونتيجةً لذلك كان هناك إعادة بناء للهرم التعليمي من جهة خاطئة، ص 370.

(4) المرجع السابق نفسه، ص 371.

يقتصر أمرها في ذلك إذاً على التعليم العالي. وقد تجلّى هذا الشأن واضحاً في «*مشروع الخطوط العريضة لتطوير التعليم في الخطّة الخمسيّة الثانية*».

ويبدو أن مشروع القانون كان عبارة عن وثيقة دقيقة في ما يتعلق ببناء البنية التحتيّة للتعليم الابتدائي. فذكر مشروع القانون «*لدى صياغة أهمّ نقاط مشروع قانون الخطّة الخمسيّة الثانية. وفي ما يتعلق بالتعليم ككلّ، تمّ الاهتمام ببعض المبادئ الأساسيّة والاعتبارات؛ أوّلها وأهمّها ضرورة توفير الحدّ الأدنى من التعليم لجميع المواطنين، بغية تلبية تكريس مفاهيم البلد الديمقراطي واحتياجاته بشكلٍ كافٍ*»[1].

وكانت الوزارة تعي بأن فرص التعليم المتاحة حالياً للأفراد، متوقّفة وإلى حدٍّ كبيرٍ، على الأوضاع الاقتصادية للأسرة، الأمر الذي جرّ إلى خسارات وطنيّة هائلة، حيث إن كثيراً من الأطفال والكبار الموهوبين، كانوا يضطرون لترك التعليم قبل الأوان[2]. وأُشير إلى أنه «*في بداية الخطّة الخمسيّة الأولى، ما زالت البلاد تعاني من تأثيرات ما بعد الحرب والتقسيم. ومنها ذلك النقص الحادّ في الأغذية والمواد الخام. ولذلك كان من الطبيعي أن يتمّ التركيز في الخطّة الخمسيّة الأولى على سدّ هذه الثغرة الكبيرة. ومع تحقيق نجاحات في هذه المجالات، بات من الضروري زيادة الخدمات الاجتماعية؛ ومن بينها، التركيز الأكبر على التعليم، حيث إن نوعيّة قوى الأيدي العاملة، ستقرّر النمو في المجالات النوعيّة كافة التي سيعتمد عليها النظام الوطني*»[3].

بعد تظهير ملامح السياسة العامّة للوزارة، انبثقت وثيقة مشروع القانون بدراسة إمكانات توسِعة التعليم بحسب المراحل. وكان هدفها في ما خصّ التعليم الابتدائي تغطية 75% من الأطفال في المجموعة التي تتراوح أعمارها ما بين 6 أعوام إلى 11 عاماً، و30 % من الأطفال في المجموعة التي تتراوح أعمارها ما بين 11 عاماً إلى 14 عاماً. ومن أجل تحقيق هذا الهدف، اعتبر أنه من المهمّ توظيف أساتذة من النخب

---

(1) وزارة التربية والتعليم، حكومة الهند، رقم الملف 10ـ55/2 أي 1 (يو 5)، «مسوّدة الخطوط العريضة لتطوير التعليم في الخطة الخمسيّة».

(2) المرجع السابق نفسه.

(3) المرجع السابق نفسه، ذكر المزيد «*تم التغاضي أحياناً عن حقيقة أنه لا يمكن حدوث أيّ تحسّن في الوضع الاقتصادي لبلدٍ ما، من دون حدوث تحسّن في نوعيّة القوى العاملة. وقد أشادت وزارة التربية والتعليم بهذه النقطة حتى عندما تمّت صياغة الخطة الخمسيّة الأولى*».

المتميّزة، مع مرتّبات أعلى بالطبع وفتح مدارس جديدة[1]. أمّا في ما يتعلّق بتعليم الكبار، فذكرت الوثيقة أنه ليست هناك حاجة إلى التأكيد على أهميّة التعليم الاجتماعي؛ فمن دون دعم الكبار (في الهند 90% من الكبار أميّون) لا يمكن أن يستمر أيّ برنامج تعليمي، ولن تتحقّق أيّ تنمية وطنيّة حقيقية. ونظراً للظروف الحاليّة، فقد تمّ اقتراح بإنشاء مركز اجتماعي في وسط مشروع كلّ كتلة مجتمعيّة ضمن الخطّة الخمسيّة الثانية، وإنشاء مركز تعليمي في وسط كلّ كتلة وطنيّة موسّعة وكليّة جنتا (شعبيّة) في كلّ ناحية على المستوى «البدائي» على الأقلّ[2]. كما توخّت تدريب العاملين في حقل التعليم الاجتماعي، وتعزيز المنظّمة التعليمية الاجتماعية في المديريّات ومقارّ الولايات. وفي ما يتعلّق بالتعليم على المستوى الثانوي، ذكرت الوثيقة أن الوزارة أشارت إلى تنفيذ توصيات هيئة التعليم الثانوي، حيث عدّلتها هيئة التعليم الاستشاريّة المركزيّة. كما أن هناك حاجة إلى تحويل عددٍ كبيرٍ من المدارس إلى مدارس ذات أغراض محدّدة ومتعدّدة. وسيتمّ بذل جهود متواصلة لتقديم دورات دراسيّة متنوّعة، حيث إن معايير التعليم الثانوي سترتفع في مستواها أيضاً كي يتمّ إلغاء امتحان المستوى الثانوي. ووفقاً لاقتراح الخطّة، سيتمّ تغطية 20% من الطلبة تحت هذا البند[3].

في ما يتعلّق بالتعليم التقني، ذكرت مسوّدة الوزارة بوضوح أنه، ونظراً للتوسّع في مجال الصناعة، فمن المهمّ بدء العمل في مراكز التدريب التقنية. ولهذا الغرض، اقترحت تأسيس عدد من المدارس التقنية الابتدائية في أنحاء البلاد المختلفة. كما اقترحت بدء مهنيات صناعيّة مختصّة لتدريب متخرّجي المدرسة الثانوية. وكان ثمّة اتجاه قويّ لتحسين نوعيّة الأساتذة في هذه المعاهد التقنية[4]. وكانت الوزارة تودّ الحفاظ على القوّة الدافعة للتعليم التقني العالي، حيث أكّدت بأنه *«تمّ اتخاذ كلّ التدابير لمواصلة تنمية معهد خاراغبور وإنشاء المعاهد العالية للمناطق الغربية والشرقية»*. واقترحت أيضاً زيادة الميزانية المقترحة من 250 مليون روبيّة هندية إلى 800 مليون

(1) المرجع السابق نفسه.

(2) المرجع السابق نفسه.

(3) المرجع السابق نفسه.

(4) المرجع السابق نفسه.

روبية هندية[1]. حتى الآن، بدا أن الوزارة كانت تركّز أكثر على التعليم الابتدائي والثانوي والتقني. وتحت بند التعليم العالي في الكليات والجامعات، تمّ تخصيص مبلغ قليل في خطّة الإنفاق العام. اقترحت الوزارة أنه سيتمّ تقديم دورة دراسيّة مدّتها ثلاث سنوات والترويج لها عبر البلاد، اعتباراً من تموز (يوليو) 1956م. وربما يؤدّي ذلك إلى خفض مستوى بعض الكليّات ورفع مستوى بعضها الآخر منها، والتي قد تحتاج إلى تمويلٍ إضافي. ومن أجل تحسين نوعيّة التدريس، أكّدت الوزارة على ضرورة توظيف الأساتذة المتميّزين، وكذلك تعزيز رواتب أساتذة الجامعات والكليّات أيضاً. ولقد تبيّن أن المبلغ المطلوب لتحسين رواتب الأساتذة في الجامعات والكليّات قليل جداً وقابل بالتالي للتأمين والتدبير[2]. أمّا على مستوى تعليم المعوّقين، فذلك مجال آخر حدّدته الوزارة وكانت له عناصره.

أمّا الجانب الأكثر لفتاً للانتباه في المسوّدة، فهو رغبة الوزارة في التدخّل في الجانب الاجتماعي للتعليم. ويبدو أن هذه التوقّعات قد استُلهمت من مبادئ العدل الاجتماعي من دون الشعارات الكثيرة. والجدير ذكره هنا الفقرة الكاملة التي تفيد: «*تحتاج دمقرطة التعليم أيضاً إلى أن تكون هناك أحكام عامّة للمِنح والمساعدات المالية الأخرى للطلبة المستحقّين في المراحل التعليميّة المختلفة، من الابتدائي إلى الثانوي فالجامعي، بما في ذلك مِنح التعليم التقني. وقد أدّى توافر المنح للطبقات المدرجة والقبائل المدرجة والطبقات المتخلّفة الأخرى، إلى زيادة هائلة في عدد الطلبة بين هذه المجموعات.*

من خارج هذه المجموعات، ثمّة كثيرٌ من الأطفال الذين هم مميزون، ولكن بسبب قلّة الموارد، اضطروا إلى ترك الدراسة قبل الأوان. في بلد غني مثل المملكة المتحدة - وكما أشير إلى مثله سابقاً - تتلقى نسبة 70% من طلبة الجامعات المختلفة الدعم الكلّي. في جامعة مثل جامعة أوكسفورد، يتلقى حوالى 85% من الطلبة منحاً ومساعدات ماليّة. من جهة أخرى، ففي الهند، ربما لا يتلقّى أكثر من 10% إلى 15% من الطلبة المساعدة المالية العامّة، وفي معظم الحالات، لا تكون هذه المساعدة كافية لتلبية احتياجاتهم. ولأجل هذه المشروعات

(1) المرجع السابق نفسه.

(2) المرجع السابق نفسه.

المتفرّقة، اقترحت الوزارة تخصيص مبلغ وقدره 400 مليون روبيّة لمدّة الخطّة الخمسيّة الثانية»[1].

وفي الوقت الذي كانت فيه وزارة التربية والتعليم تصوغ مسوّدة الخطّة الخمسيّة الثانية، كانت على إلمام تامّ بهذه القضايا المتعلّقة بالوزارة، وبالاتجاه الذي تريده من التعليم أن يكون عليه. كانت تدرك حقيقةً أن التعليم ليس موضوعاً على قائمة الحكومة المركزيّة، وليس، حتّى على القائمة المشتركة بين الحكومة المركزيّة وحكومة الولايات، الأمر الذي كان سيمنح الوزارة حريّة أكثر للمبادرة بالإجراءات. مع ذلك، وبموجب البنود المتضمّنة في الدستور، فقد كانت مشاركة حكومات الولايات ضروريّة؛ حتّى وإن شاب هذا الأمر شيئاً من التعقيد. ثمّة أمر آخر كانت تحرص عليه الوزارة، ألا وهو اتخاذ خطوات من أجل توحيد التعليم في أنحاء البلاد المختلفة. والداعي إلى ذلك، كانت النتيجة المتحصّلة من خبرات بضع سنوات مرّت، تبيّن خلالها أن وتيرة التعليم ومستواه، ليسا على المستوى نفسه في كلّ مكان من البلاد؛ ولذلك قامت الوزارة بإحداث بعض التغييرات في الأحكام الدستوريّة، لتتمكّن من ممارسة السلطة والصلاحية المطلقتين تجاه موضوع التعليم. ونظراً لهذه الاعتبارات كلّها، اقترحت الوزارة *«أن التعليم الجامعي ينبغي نقله من قائمة الولاية إلى القائمة المشتركة بين الحكومة المركزيّة وحكومات الولايات. وكان ثمّة استدراك أيضاً، يقضي بأن تكون المسؤوليّة كلّها على عاتق الحكومة المركزيّة، من خلال، طبعاً، إدخال تعديلات مناسبة على قائمة المدوّنات»*[2]. وحيث إن مثل هذه الاقتراحات، اقتضت تعديلات في الدستور، فقد تمّ التشاور لهذا الغرض مع وزارة القانون للوقوف على رأيها في الأمر. ثمّ كانت النتيجة أن رأت الوزارة، بأن هذا التعديل ليس مناسباً في سياقه العام: *«من الصعب إدراك الحاجة إلى مثل هذا التنسيق بشأن التعليم الابتدائي والثانوي، إذ كيف يمكن للمركز أن يحقّقه بالضبط؟»*. وأردفت وزارة القانون متسائلة: *«ألا يكون من الأفضل قصره على التعليم العالي بما فيه التقني والبحث العلمي؟»*[3]. فضلاً عن ذلك، اقترحت وزارة الشؤون الداخلية: *«أنه*

---

(1) المرجع السابق نفسه.

(2) رسالة همايون كبير المؤرّخة في 23 تشرين الثاني (نوفمبر) 1953م إلى وزارة الشؤون الداخليّة بدأت المناقشة في الدوائر الحكوميّة حول كيفية العمل باقتراح وزارة التربية والتعليم، وزارة التربية والتعليم، حكومة الهند، رقم الملف 33ـ55/36 أي 1.

(3) المرجع السابق نفسه. صرّحت وزارة القانون بهذه الملاحظات بتاريخ 14 تشرين الأول (أكتوبر) 1954م، بعد سنة واحدة تقريباً منذ أن قدّمت وزارة التربية والتعليم الاقتراح الأصلي.

لمّا كان الاقتراح لا يصل إلى صيغته النهائيّة، من دون موافقة المجالس التشريعيّة في الولايات، فإن التشاور مع حكومات الولايات أمر ضروري، إن لم يكن حاليّاً، ففي مرحلة أخرى»[1]. كما أشير أيضاً إلى أنه في هذه المسألة، ينبغي لوزارة التربية والتعليم أن تطّلع على وجهات نظر حكومات الولايات، وأن تضعها أمام اللجنة الخاصّة بالمجلس الوزاري، والتي من صلاحيتها التعامل النافذ مع التعديلات الدستوريّة[2].

وعلى عكس هذه المقترحات، انتهج مولانا آزاد رؤيةً أخرى، كان يودّ من خلالها أن يُمرّر الاقتراح على اللجنة الفرعيّة للمجلس الوزاري أوّلاً، وقبل أيّ تشاور مع حكومات الولايات[3]. وعملاً برغبة مولانا آزاد، أعدّت الوزارة مذكّرة من 4 صفحات، آخذة بعين الاعتبار، وجهة نظر اللجنة الفرعيّة للمجلس الوزاري. جاء في مقدّمتها: *«ينصّ الدستور على أن التعليم، بما فيه التعليم الجامعي، يجب أن يكون موضوعاً خاصّاً بالولايات، باستثناء بعض المواد التي ذكرت في القائمة الاتحاديّة. وكان الاستثناء في القائمة الاتّحاديّة لمصلحة بعض المؤسّسات، التي أعلن عنها قانونياً بأنها مؤسّسات ذات أهميّة وطنيّة، ووكالات مركزيّة، ومؤسّسات مختصّة بأنواع معيّنة من التدريب التقني والدراسات الفنيّة. وبكلّ الأحوال يكون التنسيق والتخطيط، ورسم المعايير لمؤسّسات التعليم كافة من مسؤولية الحكومة المركزيّة حصراً»*[4].

لوحظ أيضاً، أنه وبسبب أن التعليم الجامعي والتعليم العام يتطلّبان نفقات باهظة، فإن ثمّة حاجة إذاً إلى آليّة تنسيق بغية تجنّب الازدواجيّة. وسلّطت المذكّرة الضوء على أهميّة أن يكون التعليم في المرحلتين الابتدائية والثانوية أيضاً من مسؤولية الحكومة المركزيّة، وأنه يجب *«أن يتمّ الإعداد فيهما لتخريج كادرات نوعيّة*

---

(1) المرجع السابق نفسه.

(2) المرجع السابق نفسه.

(3) المرجع السابق نفسه، سجّل همايون كبير ملاحظاته في الملف، *«إنني ناقشت ذلك مع الوزير، فهو يرى وجوب أن تأخذ اللجنة الفرعيّة لمجلس الوزراء هذا الاقتراح بالحسبان أولاً، ولا ينبغي الرجوع إلى حكومات الولايات إلّا بعد أن تتخذ حكومة الهند قراراً في هذا الشأن»*.

(4) المرجع نفسه، مذكّرة بأربع صفحات أعدّتها وزارة التربية والتعليم. وأشير إلى أنه في ضوء الخبرة المكتسبة من العمل في الدستور، ثمّة رغبة في توسيع نطاق المسؤوليّة المركزيّة وتوفير التنسيق للمرافق والحفاظ على المعايير ولو بحدّها الأدنى في المرحلتين الابتدائيّة والثانويّة. ولا يمكن الحفاظ على المعايير في الجامعات ما لم يتلقَ الطلبة تدريباً كافياً في المراحل الدنيا. وتمّ الاقتراح أيضاً، بما أن جزءاً ضئيلاً من السكان يتلقى التعليم العالي، فإنه من الضروري أن يصمّم التعليم الابتدائي والثانوي بأسلوبٍ يقوم على تخريج النوعيّة التي تحتاج إليها الهند الحرّة.

من الطلبة تحتاج إليها دولة الهند الحرّة»[1]. وفي ضوء ما ذكر آنفاً، أكّدت المذكّرة أنه *«وبناءً على ذلك، ترى وزارة التربية والتعليم أن رسم المعايير وتنسيق التسهيلات في ما بين الولايات حول مراحل التعليم المختلفة، ينبغي أن تكون جميعها من مسؤولية الحكومة المركزيّة»*[2].

وبعد عرض مطلبها بوضع التعليم في عهدة الحكومة المركزيّة، طرحت وزارة التربية والتعليم توصيات لتعديل البنود ذات الصلة في الدستور: (1) للبند 66 من القائمة 1، بدائل: «66. تحديد المعايير وتنسيق التسهيلات ما بين الولايات، في جميع مراحل التعليم». (2) للبند 11 من القائمة 2، بدائل: «11. التعليم يخضع لأحكام البنود 63، 64، 65 و66 من القائمة 1 والبندين 25 و25 أيّ من القائمة 3». (3) بعد البند 25 من القائمة 3 أدخل: «25 إيه. الجامعات والمؤسّسات الأخرى للتعليم العالي أو البحوث تخضع لأحكام البنود 63، 64 ، 65 و66 من قائمة 1»[3]. وقد تمّ اقتراح بإجراء بعض التعديلات في قائمة المواد، بالتشاور مع وزارة القانون. وبعد إنجاز التعديلات المطلوبة، وُضع الأمر أمام اللجنة الفرعيّة للمجلس الوزاري، التي عُقد اجتماعها في 20 أيار (مايو) 1955م، وترأسه رئيس وزراء الهند البانديت جواهر لال نهرو[4]. أشادت اللجنة الفرعيّة للمجلس الوزاري بضرورة ضمان المعايير المناسبة لتنسيق التسهيلات بين مراحل التعليم المختلفة. على أيّ حال، كان ثمّة انطباع بأن التعديل المقترح قد لا يكون أنسب وسيلة لتحقيق الهدف: *«اقترح رئيس الوزراء، واتفقت معه اللجنة، أن السيطرة غير المباشرة في هذه الأمور ستكون أكثر قبولاً وتأثيراً. وبناءً على ذلك، ترى اللجنة أن على وزارة التربية والتعليم إخطار حكومات الولايات بخطورة المشكلة، وطلب مشورتها في بلورة حلٍ مرضٍ»*[5].

(1) المرجع السابق نفسه.

(2) المرجع السابق نفسه.

(3) المرجع السابق نفسه.

(4) المرجع السابق نفسه، علاوةً على جواهر لال نهرو كان أعضاء هذه اللجنة الفرعيّة كلّ من غوفيند بالابه بانت، وزير الشؤون الداخلية، جغجيوان رام، وزير الاتصالات، الدكتور كيلاش ناث كاتجو، وزير الدفاع، تي. تي. كريشناماشاري، وزير التجارة والصناعة، سي. سي. بيسواس، وزير القانون وشؤون الأقليّات. وقد حضر مولانا آزاد أيضاً هذا الاجتماع.

(5) المرجع السابق نفسه.

4

لم تؤيّد اللجنة الفرعيّة للمجلس الوزاري الاقتراح بتعديل قائمة الموضوعات؛ الأمر الذي ربما خيّب آمال مولانا آزاد. ويبدو أنه لم يرغب في إظهار مثل ذلك الانطباع على الفور. على أيّ حال، فقد سلّط الضوء على هذه المسألة في ما بعد، والانطباع الذي ظهر، أنه كان سيثمّن ما إذا كان الآخرون في الحكومة قد شاركوه وجهات نظره؛ وخلال كلمته التي ألقاها في الاجتماع الـ25 للمجلس الاستشاري المركزي للتعليم، كان يتناول بالتفصيل الأعمال التي تمّ إنجازها في مجال التعليم خلال السنوات الماضية تحت إشرافه. جاء في تصريح له: «*عندما تولّيتُ مهام وزارة التربية والتعليم في العام 1947م، أدركتُ فوراً أنه ليس هناك حلّ للمشكلة التعليميّة لدينا، من دون التعاون التامّ بين المركز والولايات. ولا شكّ في أن التعليم هو موضوع حكومة الولايات، ولكن في رأيي المدروس، فإن هذا التمييز يمكن التعامل معه عندما تتحقق أهدافنا التعليميّة*[1]». وكانت المشكلات التي واجهتها وزارة التربية والتعليم، خلال العشر سنوات الماضية عديدةً، ولكن أهمّ الجوانب الحاسمة في هذه المسألة أن «*بعض زملائي قد اعتبروا التعليم موضوعاً خاصّاً تماماً بحكومات الولايات، وبالتالي، فإنهم لا يرون دور الحكومة المركزيّة في توفير الأموال الكافية للتعليم ضروريّاً*»[2]. وأعرب عن حزنه الشديد تجاه حقيقة أن التعليم لا يُعتبر مجالاً تُجنى ثماره العاجلة مثل المجالات الأخرى. واحتجّ على أنه «*حتى عندما تمّ تشكيل لجنة التخطيط، لم يكن الوضع على قائمة التغير الأوليّ، وعندما تمّت صياغة المسوّدة الأولى للخطّة الأولى، تمّ تجاهل موضوع التعليم بأسره تقريباً*»[3].

وفي سياق هذا التقييم، اعترف آزاد صراحةً بأن النتائج لم تكن مرضية من وجهة نظر المرغوبيّة. وأضاف: «*ولكن إذا ما أخذنا في الحسبان الوضع الذي نالت فيه الهند*

(1) كلمة مولانا آزاد الرئاسية في الاجتماع الـ25 للهيئة التعليميّة الاستشاريّة المركزيّة، نيودلهي، 6 شباط (فبراير) 1958، ص 407. ومن الجدير بالذكر أنه أدلى خطبته قبل 16 يوماً من وفاته في 22 شباط (فبراير) 1958.

(2) المرجع السابق نفسه، ص 408.

(3) المرجع السابق نفسه. من المثير للاهتمام أن نلاحظ أن آزاد أدلى بهذه التصريحات في سياق تقييم أداء وزارته لأنه تبنّى لها معيارين: أوّلهما أن ينظر إلى ما تمّ إنجازه من ناحية الأعمال المرغوب فيها، والثاني أن يتمّ الإنجاز من ناحية ما كان ممكناً في تلك الأوضاع.

استقلالها والمشكلات التي واجهناها منذ تلك الفترة، فيسعدني القول إنه لا حاجة إلى موقف اعتذار تجاه ما قد حققناه خلال السنوات العشر الماضية»[1].

كان نشر التعليم التقني موضوعاً مهمّاً، وهو الذي أعطى مولانا آزاد بعض الارتياح، فقال: *«سيسعدكم هذا الخبر، أنه تمّ إنجاز توسّع ملحوظ في نوعيّة التعليم وجودته في هذا المجال. وفي الواقع هذا هو المجال الذي ربما حقّق تطوّراً ملحوظاً. ومن الممكن القول، وبكلّ ثقةٍ، إنه إذا ما استمرت نسبة هذا النمو، فستتمكّن الهند من تلبية احتياجاتها المختلفة الخاصّة بالموظفين التقنيين، وربما ستساعد بعض دول الجوار على ذلك»*[2].

كما عبّر عن ارتياحه الخاصّ بشأن إنشاء معهد التكنولوجيا الهندي في خاراغبور، (بنغال الغربية) فقال: *«تمّ تنفيذ القانون المتعلّق بمعهد التكنولوجيا الهندي، في خاراغبور، ويعمل المعهد كمنظمة مستقلة. وقد حافظ على وتيرة تطوّره تماماً؛ وأودّ أن أقدّم تمنياتي الحارّة إلى المدير وزملائه على عملهم المتميّز»*[3].

ذكر مولانا آزاد اسم معهد التكنولوجيا الهندي، خاراغبور، بسبب الإنجاز الذي حقّقه في مجال التعليم التقني. وكان يعرف دوره الذي قام به خلال فترة إنشائه التي كان يعاني فيها من قلّة الموارد. وليس من المستغرب أن معهد التكنولوجيا الهندي في خاراغبور، ما زال يُذكر بفضل خدماته بكلّ امتنانٍ وشكرٍ.

«ولم يكن مولانا آزاد من الذين أسّسوا هذا المعهد فحسب، بل إنه واصل، وحتى أواخر أيامه، بالاهتمام بشؤون المعهد بكلّ ودٍّ وحنانٍ»[4].

وكان اسم معهد التكنولوجيا الهندي في خاراغبور سابقاً «المعهد التقني العالي الشرقي»، والذي لم يكد يبلغ سنة كاملة عندما أسّس في آذار (مارس) 1950م في حرم هيجلي نتيجة للتوصيات التي قدمتها اللجنة المشكّلة برئاسة ناليني رانجان سركار في العام 1946م. وعلى أيّ حال، لم تكن البيئة السياسية للبلاد ملائمة لتنفيذ هذه التوصيات؛ لذلك اضطروا للانتظار أربع سنوات. ثم عُين الدكتور جي. سي. غوش

(1) المرجع السابق نفسه، ص 407.

(2) المرجع السابق نفسه. ص 412.

(3) المرجع السابق نفسه.

(4) جولة عبر التاريخ: 50 عامًا لـ معهد التكنولوجيا الهندي، معهد التكنولوجيا الهندي، خاراغبور، 2002، ص 31.

رئيساً مؤسّساً له. خلال فترة قصيرة جداً، قرّرت وزارة التربية والتعليم إعادة تسميته بمعهد التكنولوجيا الهندي، خاراغبور[1]. وتمّ إنشاء هذا المعهد على غرار معهد ماساتشوستيس للتكنولوجيا في الولايات المتحدة الأميركية. وخصّص كبير وزراء ولاية بنغال الغربية د. بي. سي. روي 1200 فدّان من الأراضي خاصّته. وافتتحه مولانا آزاد رسميّاً في 18 آب (أغسطس) 1951م. وفي خطبته الافتتاحيّة، قال: «*اتّضح لي منذ البداية، أن هذا المعهد سيوفر التعليم بأعلى مستواه، وتحت إشراف خبراء معترف بهم في مجالات اختصاصهم. وقرّرنا أن الأشخاص من ذوي الكفاءة العالية، سيتولون مهام الأقسام المختلفة فيه، ولن نتردّد في البحث عن أساتذة من خارج الهند للاستعانة بهم في هذا المعهد، إذا ما دعت الحاجة إلى ذلك*». ومؤكّداً على أهميّة اختيار الموظّفين المناسبين، ورسم المقرّرات الدراسيّة، صرّح مولانا آزاد بـ« *أن الوزارة بحاجة إلى إقناع نفسها بأنه: (أ) قد تمت الاستعانة بموظفين مؤهّلين ومن ذوي الخبرة العالية في إدارة الدورات بنجاح، (ب) إن شروط التنمية الصناعية والتقنية في البلاد تحتاج إلى توفير مثل هذه الدورات*»[2].

لدى إنشاء هذا المعهد، تعهّد مولانا آزاد بتوفير الدعم الحكومي بكلّ السبل الممكنة، وفي الوقت نفسه، التمس أيضاً دعم القطاع الصناعي: «*إنني أودّ أن أوجّه نداءً خاصّاً إلى أقطاب الصناعة والتجارة لدينا لإيلاء الاهتمام الخاص بتطوير هذا المعهد. ويمكن للقطاع الصناعي أن يساعد المعهد ماليّاً من خلال تعيين كراسي للموضوعات ذات الاهتمام البالغ*»[3]. وفي الجزء الختامي من خطبته، قدّم آزاد الشكر إلى أردشير دلال لطرح الفكرة وناليني رانجان ساركار لرسمه الخطّة الخاصّة بالمعهد.

في العام 1951م، تمّ توفير الدورات الجامعية لشهادات البكالوريوس في الهندسة المدنيّة والهندسة الكهربائية والهندسة الميكانيكية[4]. ومع مرور السنوات، بلغ

---

(1) المرجع السابق نفسه، ص 29. بالإشارة إلى تعميم وزارة التربية والتعليم أيضاً الذي ذكر: «*تمّت التعديلات التالية في القرار رقم إف10--2/49-تي.2، المؤرّخ في 24 شباط (فبراير) 1950 لاسم المعهد «المعهد التقني العالي الشرقي، ميجلي» سيتمّ تغييره بعبارة: معهد التكنولوجيا الهندي*»، خاراغبور. وزارة التربية والتعليم، حكومة الهند، رقم الملف 20-50/87 تي 6.

(2) الكلمة الافتتاحيّة في معهد تكنولوجيا، خاراغبور، 18 آب (أغسطس) 1951، خطابات مولانا آزاد 1947ـ1958، ص 160.

(3) المرجع السابق نفسه، ص 161.

(4) جولة عبر التاريخ: 50 عامًا لـ معهد التكنولوجيا الهندي، جاراغبور، ص 34.

تعداد الدورات التي وفّرها المعهد 13 دورة، وهي: الهندسة الميكانيكية وتكنولوجيا الإنتاج، والهندسة الميكانيكية الثقيلة، وهندسة الاتصالات الكهربائية، والهندسة المدنية وبناء المباني، والعمارة وتخطيط المدن، والعمارة البحرية، والجيولوجيا والجيوفيزيا، والهندسة الكيميائية، مع المراجع الخاصّة في هندسة الاحتراق واقتصاد الوقود، والهندسة الزراعية، والرياضيات، وعلم الطبيعيات، والكيمياء التطبيقيّة والإنسانيات[1].

من جهة أخرى، وعندما كان معهد التكنولوجيا الهندي في عزّ ازدهاره، ظلّ وضع الشهادات فيه مصدر قلق كبير، حيث إنها لم تكن تتمتّع بأيّ وضع قانوني. وناقش المدير المؤسّس د. جي. سي. غوش في أوائل شهر تشرين الثاني (نوفمبر) 1952م هذه القضية مع وكيل وزارة التربية والتعليم إس. إس. بتناغار قائلاً: *«أرى أنه قد حان الوقت للحكومة أن تفكر في تحويل هذا المعهد إلى هيئة مستقلة، مثل الجامعات المركزيّة في بنارس وعلي كراه ودلهي»*[2].

في كلّ الأحوال، لم تكن وزارة التربية والتعليم في هذه المرحلة مستعدّة للموافقة على اقتراح د. غوش تجاه هذه المسألة. وأبدت رأيها: *«لقد تمّ استبعاد اقتراح تحويل المعهد إلى جامعة تكنولوجية تماماً»*.

في ما يتعلّق باستحداثه كمؤسّسة مستقلة، كان ثمّة اقتراح بأنه ليس هناك حاجة إلى التدخّل في الإدارة الحالية[3]. وحتى مولانا آزاد، كان أدلى قد بدلوه كوزير للتعليم: *«لا أرى أن هذه المسألة تستحق النظر فيها بالضرورة في هذه اللحظة. إنها تتميّز باعتبارات مهمّة عديدة، ومن دون أخذها بعين الاعتبار، لا يمكن اتخاذ أيّ قرار. سندرسها في المستقبل، وفي وقتٍ مناسب»*[4].

في هذا الوقت، كان التخوّف في وزارة التربية والتعليم من أنه إذا ما تمّ رفع درجة المعهد إلى مرتبة الجامعة، فسيدخل أمره تحت قانون لجنة المِنح الجامعية،

(1) وزارة التربية والتعليم، حكومة الهند، رقم الملف 20ـ50/87 تي 6.

(2) المرجع السابق نفسه. اقترح د. جي. سي. غوش تحويل هذا المعهد إلى مؤسّسة مستقلة تحت إدارة مديرين أكفّاء.

(3) المرجع السابق نفسه.

(4) ملاحظة مولانا آزاد في الملف المؤرّخ في 24 آب (أغسطس) 1953، وزارة التربية والتعليم، حكومة الهند، رقم الملف 20ـ50/87 تي 6.

ومن الممكن ألّا تستطيع هذه اللجنة تخصيص مبالغ طائلة لإنفاقها على المعهد من قبل الحكومة[1].

كان قلق المعهد على حاله بشأن شهاداته، وأمور أخرى، نتيجة غياب أيّ اعتراف قانوني به. أمّا مدير المعهد الجديد د. إس. آر. سينغويتا، فكان حريصاً جداً على الحصول على الدرجة القانونية للمعهد. وتابع هذا الأمر مع همايون كبير مقترحاً *«أن المعهد يجب إنشاؤه ضمن قانون، ولا حاجة إلى أن يُسمّى الجامعة»*[2].

ما أثار الحرج وقتها أن المعهد كان على وشك توزيع الشهادات على طلابه في درجات: البكالوريوس في العلوم والبكالوريوس في التكنولوجيا والماجستير في العلوم والماجستير في التكنولوجيا والدكتوراه وغيرها. كانت حججه مبنيّة على منطق سليم وأسباب مبرّرة، ستخضع كلّها للأحكام القانونية. وسيكون الاعتراف به سهلًا من لجان الخدمات العامّة للتوظيف المختلفة. وكذلك من جانب الجامعات الهندية بغية توظيف المدرّسين مثلاً، والقبول في دورات الدراسات العليا؛ وبدورها الجامعات الأجنبية ستعترف بالمعهد بسهولة بداعي الدرجات القانونية[3].

في ضوء هذه الحجج، أعدّت الوزارة مذكّرة أكّدت فيها على رصانة معهد التكنولوجيا الهندي، ومدى أهميّته كي يُشرّع في إطار قانون يخوّله سلطة منح الدرجات العلميّة، وطلبت موافقة الوزير عليها[4]. ووافق الوزير مسجّلاً كلمته باللغة الأرديّة: *«نعم، يرجى اتخاذ الإجراءات اللازمة. كما يرجى إعداد مذكّرة لمجلس الوزراء»*. واتخذت الوزارة خطوات عمليّة لإعداد مذكّرة تحظى خلالها بموافقة مجلس الوزراء على مشروع قانون بهذا الصدد: *«من الممكن أن يعلن معهد خاراغبور كمعهد ذي أهميّة وطنيّة وبموجب قانون»*[5]. وفي المحصّلة، تقدمّت الوزارة إلى مجلس الوزراء

(1) وزارة التربية والتعليم، حكومة الهند، رقم الملف 20ـ50/87 تي 6.

(2) رسالة من إس. آر. سين غوبتا، مدير معهد التكنولوجيا الهندي، خارغبور إلى همايون كبير المؤرّخ في 22 نيسان (أبريل) 1954، وزارة التربية والتعليم، حكومة الهند، رقم الملف 20ـ50/87 تي 6.

(3) وزارة التربية والتعليم، حكومة الهند، رقم الملف 20ـ50/87 تي 6.

(4) المرجع السابق نفسه. في الملاحظة نفسها، قيل إن الوزير نفسه أصرّ منذ البداية على أن المعهد يجب أن يكون مؤسّسة بحثيّة ذات معايير عالية. وينبغي للمتخرّجين فيه أن يتمكّنوا من نيل المكانة في جامعات الهند كأساتذة وباحثين ولا يمكن ذلك من دون سلطة قانونيّة لشهاداتها.

(5) المرجع السابق نفسه.

بالطلب لاستصدار مشروع قانون عبر البرلمان، يُعلن بموجبه معهد التكنولوجيا الهندي، خاراغبور هيئة قانونية. وأصبح مشروع القانون قانوناً سُمّي بـ قانون معهد التكنولوجيا الهندي (خاراغبور) للعام 1956م، وتمّ تنفيذه في أوّل نيسان (أبريل) 1957م وأعلن عنه كمعهد ذي أهميّة وطنيّة مع صلاحيات منح الدرجات العلميّة وشهادات الدبلوم والأوسمة الأكاديميّة[1]. وهكذا اكتسب هذا المعهد ميزة استثنائيّة، كونه أوّل الصروح في سلسلة المعاهد الهندية للتكنولوجيا. ومع مرور الوقت، برز كمنارة في مضمار التعليم التكنولوجي. وليس من المستغرب أن مولانا آزاد اعتبر تأسيس هذا المعهد وتقييمه مفخرة له، وأعدّه أحد إنجازاته الاستثنائيّة، ومثالاً للوطن يحتذى به.

كانت قضية «معهد التكنولوجيا الهندي» في خاراغبور مثالاً للمبادرات التي اتخذتها وزارة التربية والتعليم لبناء مؤسّسات ستلبّي احتياجات التعليم التكنولوجي محلّياً، وتتعاون مع المؤسّسات الصناعية. وفي هذا الخصوص، طلب مولانا آزاد دعم الشركات الصناعية بمختلف السبل، بما فيها الدعم المالي.

هكذا، تحوّلت قضيّة هذا المعهد إلى قضيّة محوريّة استقطبت كثيرين على نحو غير متوقّع أحياناً، إذ إن مبادرات خاصّة بشركة صناعية أُمّمت من أجل تعليم أفضل في مضمار العلوم والتكنولوجيا.

قامت شركة تاتا بتأسيس معهد العلوم الهندي في العام 1909م بغية دخول مجال التعليم العلمي؛ وخلال سنوات تمكّنت من الحصول على الامتيازات لنفسها. وانضمّت أفضل العقول العلميّة إلى هذا المعهد، بما فيها الحائز على جائزة نوبل سي. في. رامان.

مع بزوغ فجر استقلال الهند، ووفقاً للتوصيات التي قدّمتها لجنة ناليني رانجان ساركار، أعطت وزارة التربية والتعليم نفسها مهمّة التحرّك في قطاع التعليم على أوسع نطاق. ولهذا الغرض قامت الحكومة بتعيين لجنة «*لاستعراض عمل المعهد، بإشارةٍ خاصّةٍ إلى الغرض الذي من أجله تمّ تأسيسه. وإذا ما لمست أيّ حاجة إلى التغيير في المؤسّسة، وعلى مستوى أنشطة المعهد نحو الأفضل، فيجب أن تُقدم توصياتها المناسبة، ولكن في ضوء الموارد المالية الواقعية أو الزيادة المناسبة*»[2].

---

(1) جولة عبر التاريخ: 50 عامًا لـ معهد التكنولوجيا الهندي، جاراغبور، ص 41.

(2) وزارة التربية والتعليم، حكومة الهند، رقم الملف 8ـ1949/17، تي.1.

تكوّنت اللجنة من السير ألفرد أغيرتون من كليّة أمبيريال في لندن، رئيساً والسير بن لوكسبيسر والدكتور جي. إن. موكرجي عضوين؛ كما عمل جي. كي. تشانديراماني سكرتيراً لها[1].

اجتمعت اللجنة في بنغالور في آب (أغسطس) 1948م، وتفاعلت مع عددٍ كبيرٍ من الكفاءات المنضوية إلى المعهد آنذاك، وكذلك في السابق، عبر المناقشات غير الرسميّة، والمقابلات الشخصيّة وبعض الأحيان عن طريق المراسلات. كما تفاعلت اللجنة مع مجلس المعهد الأعلى ومجلسه العام، وتمكّنت اللجنة من تقديم تقريرها الذي أُرسل إلى مجلس المعهد، إضافةً إلى أسرة تاتا لأخذ التعليقات. وبعد الدراسة العميقة للتقرير والتعليقات، وافق الرئيس الهندي على مشروع مُعدّل لإدارة ممتلكات المعهد وتنظيم صناديقه[2]. ووفقًا لتوصيات اللجنة، وُضع المعهد في عهدة وزارة التربية والتعليم بقرارٍ من الرئيس الهندي. وأعلن عن أن التنظيم الجديد لإدارة معهد العلوم الهندي وتنسيقه سيدخل حيّز التنفيذ في أوّل كانون الثاني (يناير) 1951م. وذُكر بكلّ وضوح أن الرئيس الهندي سيكون زائراً للمعهد بحكم منصبه. وسيتمتّع الزائر بصلاحية استعراض عمل المعهد وتطوّره دوريّاً، وبإصدار الأمر للتفتيش في شؤونه وإصدار الأوامر بحسب توصيات اللجان، التي تمّ تعيينها للمتابعة والتفتيش، والتي ستكون ملزمة بالمعهد. كما تتضمّن صلاحيات الزائر، الموافقة على التعيينات وفقاً للوائح[3]. وتمّ إضفاء الطابع الديمقراطي على هيكل السلطة للمعهد بشكلٍ ملحوظٍ، حيث إنه لا يركّز على سلطةٍ واحدةٍ أو شخصٍ واحدٍ، بل وزّع بين عشر هيئات: (1) الزائر، (2) المجلس الأعلى، (3) الديوان، (4) اللجنة المالية، (5) مجلس الأعيان، (6) الكليّات، (7) هيئة الإدارة، (8) هيئة الأمناء، (9) المدير، (10) السلطات الأخرى التي يمكن إعلانها بحسب اللوائح لتكوّن سلطات المعهد.

أمّا في ما يتعلق بأهداف المعهد، فتمّ تحديدها كما يلي: (أ) توفير التعليم المتقدّم وإجراء البحوث الأصيلة في أنواع المعرفة المختلفة، مثل تطوير المواد والرعاية الصناعية للهند؛ (ب) إنشاء وحفظ الكراسي وتعيين المدرّسين في العلوم والفنون والتكنولوجيا؛

(1) المرجع السابق نفسه.

(2) المرجع السابق نفسه.

(3) المرجع السابق نفسه.

(ج) توفير المكتبات والمختبرات والأجهزة اللازمة؛ (د) التعاون الممكن مع المعاهد الأخرى المعترف بها أو تلك التي سيتمّ إنشاؤها في المستقبل للأهداف المماثلة في الهند؛ (هـ) العمل في المجالات المختلفة التي تتطلّبها الضرورات أو الظروف الآيلة لحفظ المعهد وأهدافه[1].

خلال تحديد أهداف المعهد، كما ذكر أعلاه، أُخذت بالاعتبار إمكانات مستقبلية لمصلحة التعاون مع معاهد أخرى ذات طابع مماثل. وتمّ تدبير ذلك، على أمل أنه عندما يتمّ تأسيس أيّ معهد تكنولوجي عال للإقليم الجنوبي في المستقبل، فسيكون من الأفضل إنشاؤه في بنغالور. وفي هذه الحال، سيكون معهد العلوم الهندي قادراً على التعاون معه في توفير جميع التسهيلات المنصوص عليها في تقرير لجنة ساركار حول (التعليم التكنولوجي العالي)، وسيكون تقسيم العمل الواسع، الذي سيوفره معهد العلوم الهندي لمرحلة الدراسات العليا والبحوث بشكل رئيس والمعهد التصوّري سيوفّر الباقي[2]. وعلى أيّ حال، لم يتحقق وقتها أيّ تصوّر يتعلق بمعهد تقني عال للإقليم الجنوبي في مدراس[3].

كان مجلس البحوث العلمية والصناعية، منظّمة علمية أخرى، اعتبرت مهمّة في مشروع إعادة الإعمار في الهند المستقلة. قامت حكومة الاستعمار البريطاني آنذاك بتأسيس هذا المجلس في العام 1942م تلبيةً للاحتياجات الحربيّة على طراز قسم البحوث العلمية والصناعية، الذي أُسّس في بريطانيا خلال الحرب العالمية الأولى[4]. وتمّ إنشاء المجلس كهيئة مستقلة بالجهود التي بذلها العلماء البارزون مثل راماسوامي موداليار وإس. إس. بتناغار، وتمّ تسجيله بلوائح قانون تسجيل الجمعيات 21 للعام 1860م[5]. أعلن عن بعض الأهداف لهذا المجلس بوضوح في دستوره والتي

(1) المرجع السابق نفسه.

(2) المرجع السابق نفسه.

(3) الكلمة الافتتاحيّة في معهد التكنولوجيا الهندي، خاراغبور في 18 آب (أغسطس) 1951، خطابات مولانا آزاد 1947 ـ 1958، ص 1942.

(4) في. في. كريشنا، «منظّمة البحوث الصناعيّة: تاريخ مجلس البحث العلمي والصناعي الأوّل 1934ـ1947»، في: التكنولوجيا والحكومة: التكنولوجيا الغربيّة ونقل التكنولوجيا إلى الهند 1700ـ1947، لروي، ماكليود ودياك كومار، سيج بيليكيشنز، دلهي، 1995، ص 289.

(5) المرجع السابق نفسه.

منها: (1) تطوير البحوث العلمية والصناعية وتنسيقها في الهند، بما فيها المعهد وتمويل البحث المحدّد؛ (2) إنشاء وتطوير ومساعدة المعاهد المحدّدة أو الأقسام في المعاهد القائمة، لدراسة المشكلات المحدّدة التي تؤثر في ميادين الصناعة والتجارة بخاصّة؛ (3) إنشاء وصيانة وإدارة المختبرات وورشات العمل والمعاهد والمنظّمات لمزيد من البحوث العلمية والصناعية ولاستخدام واستغلال أيّ اكتشاف أو إبداع من الممكن استخدامه في المختبرات الهندية، إضافةً إلى العديد من الأعمال الأخرى[1]. كان المجلس يقوم بهذه الأعمال وفقًا للأهداف المذكورة أعلاه. وبعد استقلال الهند، وضع المجلس تحت إشراف رئيس الوزراء الذي أصبح رئيساً لمجلسه الإداري، ووزير التعليم أصبح نائب رئيس له[2].

أشار مولانا آزاد إلى المجلس بشعورٍ من الارتياح بأنه يقم بدور بارز في إعادة إعمار الوطن. خلال افتتاح المعهد المركزي لبحوث الطرق في نيودلهي في 16 تموز (يوليو) 1952م والذي كان تحت إشراف مجلس البحوث العلمية والصناعية، قال مولانا آزاد: *«إن مجلس البحوث العلمية والصناعية تأسّس في العام 1942م، ولكن أنشطته مقتصرة على زيادة الإمكانات الحربيّة للبلاد بشكلٍ رئيسٍ. وبعد تشكيل الحكومة الوطنيّة، تمّ توسيع أنشطته لتغطّي جوانب الحياة الوطنيّة المختلفة، وتمّ إحراز النموّ في خطوة سيرجع فضلها إلى أيّ حكومة. وخلال فترة قصيرة لم تتجاوز الأربع سنوات، لم يتمّ توسيع أنشطة المجلس فحسب، بل قامت الحكومة بإنشاء قسم البحوث العلميّة فيه، وبلغ القسم مرحلةً متقدّمةً، حيث بات وزارة كاملة الآن»*[3].

شرّف الBانديت جواهر لال نهرو الحفلة بحضوره، وانتهز مولانا آزاد تلك الفرصة باعتراف قيادته بهذه التطوّرات، قائلاً: *«السيّد رئيس الوزراء، إنني لا أتردّد في القول إن هذا النموّ الملحوظ، يرجع كليّاً إلى قيادتكم والاستلهام منكم، وعلى الرغم من ارتباطاتكم المسبقة كرئيسٍ للوزراء في وقت هو الأكثر صعوبة، قمتم*

(1) المرجع السابق نفسه، ص 299.

(2) كتيّب مجلس البحث العلمي والصناعي، مجلس البحث العلمي والصناعي ، نيودلهي، 1989، ص 1.

(3) الكلمة الافتتاحيّة لمولانا آزاد، خطابات مولانا آزاد 1947-1958، ص 210.

بتولّي المسؤولية عن قسم البحوث العلمية مباشرةً، وجميع أعماله تنجز بموجب توجيهاتكم الشخصيّة»[1].

الحريّة التي يتمتّع بها المجلس كانت من العوامل التي أدّت إلى نجاحه السريع. وأكد آزاد بصراحة: *«يتّضح لي أن السبب الوحيد لنجاحه الباهر، يكمن في أن المجلس هيئة مستقلة بميزانيّة خاصّة ومتحرّر من عموم الشكليّات والروتينيّات التي تؤدّي إلى بطء آليّة الإدارة الحكومية. حتى الوزير المسؤول الذي يُشرف على أنشطة المجلس، لا يعمل مثل وزير، ولكّنه يعمل مثل عامل في المجلس. وإلى حدٍّ كبيرٍ، كان نجاح المجلس نتيجةً لهذا الواقع أو هذه الحقيقة»*[2].

5

كانت إعـادة بناء الثقافة القوميّة في الهند ما بعد الاستقلال، جانباً مهمّاً من الارتباطات التي أخذت وزارة التربية والتعليم على عاتقها بإشراف مولانا آزاد. ووفقاً لوجهة نظره، فإن حياة الهنود الثقافية لم تحظَ بتمثيلٍ كافٍ خلال حكم الاستعمار، لذلك ثمّة حاجة ملحّة إلى محو عدم التوازن في الهند المستقلة بالطرق والوسائل المختلفة.

من الخطوات الأوليّة التي اتخذتها وزارة التربية والتعليم بهذا الصدد، خلق آليّة مؤسّساتيّة لتعميم النشيد الوطني بين الجمهور. فأعدّ مولانا آزاد مذكّرة من صفحتين باللغة الأرديّة لإبراز أهميّته في حياة أيّ وطن. بدأت مذكّرته بالبيان التالي: *«من عادات معظم بلدان العالم تقريباً، أن يحفظ جميع أطفال المدارس النشيد الوطني للبلاد وينشدوه بكلّ حماسة ونشاط. ولا يوجد طفل في فرنسا لا يحفظ نشيده الوطني لا مارسيليز (La Marseillaise) إلّا نادراً، ويستطيع جميع الأطفال أن ينشدوه منفردين أو في الكورس»*[3].

---

(1) المرجع السابق نفسه.

(2) الكلمة التي أُلقيت في افتتاح المعهد المركزي للبحوث في البناء في روركي في 2 نيسان (أبريل) 1953، المرجع السابق نفسه، ص 241.

(3) ملاحظات مولانا آزاد بخط يده حول قضية النشيد الوطني، وزارة التربية والتعليم، حكومة الهند، رقم الملف 49-50/111 دي ـ 3.

علّق مولانا آزاد على الأوضاع خلال الحكم البريطاني، حيث لم يتمّ اختيار أيّ نشيد وطني؛ غير أنه أُنشد «فاندي ماترم» في جلسة حزب المؤتمر. وأضاف أن الحكومة الهندية اختارت الآن قصيدة «رابندرناث طاغور» «جانا غانا مانا» كنشيدٍ وطني: *«لم يكن هناك سبب لحرمان مدارسنا وكليّاتنا من ألحانها المطربة والغامرة»*[1].

اعتبر آزاد هذا الأمر مهمّاً من الناحية القوميّة، وأكبر من أن يتركه لحريّة تصرّف الحكومات الإقليميّة. ولذلك التمس من الحكومة المركزيّة أن تتخذ قراراً من أجل ضمان تنفيذه في كلّ أرجاء البلاد[2]. ورأى أنه من خلال قرار الحكومة الهندية، يمكن التأكّد من أن يُنشد النشيد الوطني في جميع المدارس والكليّات على الألحان المصمّمة لهذا النشيد. ونصح أيضاً أنه من الممكن أن ينشده الأطفال في الكورس بدلاً من أن ينشده طفلان أو ثلاثة أطفال في المدارس، ويظلّ بقيتهم صامتين. وآخذاً في الحسبان كلّ هذه الأمور، أصدر آزاد تعليمات: *«يرجى من وكيل الوزارة اتخاذ ما يلزم من الإجراءات بهذا الصدد»*[3].

وردّاً على تعليمات مولانا آزاد، اتخذت الوزارة خطوات من أجل ترويج إنشاد النشيد الوطني. وأصدرت تعميماً للحكومات الإقليميّة جاء فيه: *«إن الحكومة الهندية ترى أنه يجب تدريس «جانا غانا مانا» بشكلٍ منتظم لجميع التلاميذ في المدارس، كي يستطيعوا إنشاده باللحن الذي تمّ اعتماده رسمياً، ولا ينشدوه على انفراد فحسب، بل في الكورس أيضاً»*[4].

أوضح هذا التعميم أن الحكومة الهندية تودّ أن تعرف عن الأعمال التي تنجزها الولايات المختلفة قبل أن تفكّر باتخاذ خطوات بهذا الشأن. كما تودّ الوزارة أن تعرف ما هي الخطوات التي اتخذتها الحكومات الإقليميّة حتّى الآن أو ما هي الخطوات المقترحة لاتخاذها[5].

---

(1) المرجع السابق نفسه.

(2) المرجع السابق نفسه.

(3) المرجع السابق نفسه.

(4) التعميم أصدرته وزارة التربية والتعليم، حكومة الهند، المرجع السابق نفسه.

(5) المرجع السابق نفسه.

كانت الردود التي تلقتها وزارة التربية والتعليم من الحكومات الإقليميّة المختلفة، إضافةً إلى الدوائر التعليميّة، ملهمةً ومثيرةً للاهتمام. على سبيل المثال، أقرّت دائرة التعليم في حكومة ولاية دلهي في ردّها: «*أن الوضع بهذا الصدد، يكشف عن أنه لم يتم أيّ تدريب بطريقةٍ منتظمةٍ وموحّدةٍ حتى الآن. وفي الواقع، ما زال هناك ارتياب حول نشيد «باندي ماترم» في أمكنة عديدة، ويستخدم المديرون والمديرات في المدارس واحداً أو آخر، وفقاً لأمزجتهم بهذا الأمر*»[1]. وتمّ التأكّد للوزارة أن الخطوات ستتخذ بهذا الصدد. وعلى أيّ حال، كان ثمّة مشكلة كبيرة تواجهها هذه المؤسّسات، حيث إنها لم تتح لها أيّ نسخة رسميّة عن التسجيلات الفونوغرافيّة التي أعدّتها شركة إيتش إيم في أو الشركات الفونوغرافية الأخرى. كما أشير إلى ضرورة تحديد القواعد الخاصة للنشيد الوطني والطريقة التي تضفي الخشوع التامّ له[2]. كما تمّ تقديم اقتراح آخر بهذا الصدد: «*أنه من المناسب للحكومة الهندية أن تتخذ خطوة عمليّة لتوفير تسجيل النشيد الوطني الفونوغرافي في كلّ المدارس، وباللحن الذي تمّ اعتماده رسميّاً*»[3]. وتمّ التشاور مع وزارة الشؤون الداخلية حول المسألة، فتبيّن أنها تملك نسخة الفرقة العسكرية للنشيد الوطني «جانا غانا مانا»، والتي تعزف في الحفلات الرسميّة في الهند[4]. وجرت محاولة إقناع وزارة التربية والتعليم بأن تتخذّ وزارة الإعلام والنشر خطوات للحصول على حقوق نسخة النشيد الأوركستراليّة والصوتيّة من الأطراف المعنيّة بها، باسم كلٍّ من السيد موريلس وراتيندرناث طاغور، وحتى من فيشفا باراتي على التوالي[5]. وأضافت وزارة الشؤون الداخلية: «*إننا نعمل بكلّ جدّية، لتسريع هذا الأمر*». وعبّرت عن أسفها في أنها غير قادرة، حتّى رسميّاً، على تزويد وزارة التربية والتعليم بأيّ نسخة صوتيّة من جانا غانا مانا[6]. وكان اقتراح بإمكان التشاور مع سكرتارية رئيس الوزراء بهذا الشأن.

---

(1) رسالة من مديريّة التعليم، ولاية دلهي، 28 أيلول (سبتمبر) 1950، المرجع السابق نفسه.

(2) المرجع السابق نفسه.

(3) رسالة من دائرة التعليمات العامة، مدراس، 3 تشرين الأول (أكتوبر) 1950، المرجع السابق نفسه.

(4) ملاحظات وزارة الشؤون الداخليّة، 30 تشرين الأول (أكتوبر) 1950، المرجع السابق نفسه.

(5) المرجع السابق نفسه. قالوا أيضاً إنهم قادرون على تزويد الشكل المعياري من النسخة الصوتيّة للنشيد بعد الحصول على الحقوق، والذي سينشد في المدارس والكليّات.

(6) المرجع السابق نفسه.

بعد خمس سنوات تقريباً من اقتراح مولانا آزاد تعميم النشيد الوطني بين الجمهور، ومن اتخاذ مبادرة من جانب وزارة التربية والتعليم بهذا الشأن، رسم القسم الثقافي في منظمة تُدعى «المجتمع الهندي للخدمة» خطّة لتعميم النشيد الوطني، وتقدّم بمقترح يرى فيه بأنه «*ينبغي أن يُرسل توجيه رسمي على مستوى البلاد بدفع من وزارة التربية والتعليم، يُعمّم على جميع المدارس والكليّات ومؤسّسات عديدة أخرى، مفاده بأنه ينبغي بدء العمل، إمّا باجتماع المؤسّسة بأكملها لإنشاد النشيد الوطني لدى اجتماع الأعضاء (وعادة ما يجتمعون لأغراض أخرى)، أو أنه ينبغي لكلّ فصيل أن يبدأ عمله يوميّاً بالنشيد الوطني عبر الكورس المتاح*»[1].

أبلغت وزارة التربية والتعليم سكرتارية رئيس الوزراء، أنها أصدرت تعميماً للحكومات الإقليميّة يقضي بتشجيع إنشاد النشيد الوطني جماعيّاً في المؤسّسات التعليميّة المختلفة[2]. وبناءً لرغبة رئيس الوزراء، أصدرت وزارة التربية والتعليم تعميماً آخراً، يؤكّد على أنه «*تم نقاش هذا الأمر في الحكومة الهندية، ويرغب رئيس الوزراء شخصيّاً بتبنّي القضية*»[3]. والفرق بين المبادرة السابقة والمبادرة الحاليّة، هو أن الجهات المعنيّة السابقة، لم تكن واثقة بمعياريّة النسخة الصوتيّة لـ جانا غانا مانا. كما أنها كانت على قليل من اليقين والثقة بالأمور. لذلك تستطيع الوزارة أن تفيد اليوم بأن وزارة الإعلام والنشر هي من سينظّم عمليّة تسجيل النشيد الوطني ونشره، من خلال توفير النسخ الصوتيّة ذات المعايير التي أكّد عليها رئيس الوزراء عينه[4].

في ما يتعلّق ببناء المؤسّسات الثقافية، كان مولانا آزاد بصفته وزيراً للتعليم يعمل بلا مشكلات تقريباً. ومن المؤسّسات التي تمّ استحداثها بإشرافه: **الأكاديمية الأدبيّة**

(1) خطاب من القسم الثقافي، المجتمع الهندي للخدمة بتوقيع مسؤول مسمّى بـ جي. إن. ساهني. وكان هذا الخطاب موجهاً إلى رئيس الوزراء الذي اقترح بمناقشة هذه القضية مع وزارات التعليم والإعلام والنشر. وذكر البانديت جواهر لال نهرو في 24 أيار (مايو) 1955 أن وزارة التربية والتعليم ربما تعالج هذا الأمر بالتعاون مع وزارة الإعلام والنشر، حكومة الهند، رقم الملف 27ـ55/1 بي إي 4. وكان هذا الاقتراح أكثر سخريةً في المعنى إذ إن هذا الأمر قد حُوِّل إلى وزارة التربية والتعليم التي كانت قد بادرت في اتخاذ خطوة بهذا الشأن قبل خمس سنوات تقريباً في العام 1950.

(2) رسالة همايون كبير المؤرّخة في 5 نيسان (أبريل) 1955، المرجع السابق نفسه.

(3) أصدرت وزارة التربية والتعليم تعميماً في 31 أيار (مايو) 1955 لوكلاء القسم التعليمي للحكومات الإقليميّة، المرجع السابق نفسه.

(4) المرجع السابق نفسه.

«ساهيتيا اكاديمي» سنة 1952م. ولأجل إنشاء هذه المؤسّسة، كان قد طلب اجتماعاً للمثقفين والأدباء في 15 آذار (مارس) 1951م شارك فيه ممثلون عن 19 حكومة إقليميّة، إضافةً إلى مشاركة ممثلي المنظّمات الأدبيّة: الآسامية والبنغالية والغوجراتية والهندية والكنرية والماراثية والمليالمية والأورية والسنسكريتية والتاميلية والتغلوية والأرديّة[1]. وألقى مولانا آزاد خطبة في المؤتمر قال فيها: «*إن في الهند تقليداً قديماً للرعاية الحكومية للأدباء والمثقفين، وكان منعدماً خلال الحكم الاستعماري، وحان الوقت لإحياء مثل هذا التقليد القديم بغية بلورة الأوضاع التي من خلالها يمكن أن تُطوّر لغاتنا إمكاناتها الفطريّة، وتسهم في إغناء التراث العالمي*»[2]. وفي هذا الصدد، كانت القضية ذات الأولويّة الملحّة في المؤتمر، هي المطالبة بإنشاء الأكاديمية الأدبية الهندية «*التي ستقوم بتنسيق الأنشطة الأدبيّة بين جميع كتّاب ومبدعي اللغات الهندية*». كما أكّد أن «*الحكومة يجب أن تؤازرها بتقديم المساعدات المادية لها، حتى تتمكّن من توفير بيئة ملائمة لأنشطتها الثقافية... وأن مجال الأنشطة الثقافية غير الرسمية متشعّب جداً وغير محدود، على ألاّ تغالي، في المقابل، في هذا المضمار*»[3]. وطلب المؤتمر من الوزير تعيين لجنة لصوغ دستور أكاديمي والتخطيط لأعمال أدبيّة وطنيّة. وبالتالي، تمّ تعيين اللجنة[4] التي أعدّت دستور الأكاديميّة المقترح؛ وأفادت بأن «الأكاديميّة الأدبيّة الوطنيّة الهندية ستُسمّى بـ بارت باراتي»، وستكون دلهي مقرّها، وسيتمّ استبدالها بمكان آخر، بموافقة ثلاثة أرباع الأعضاء. وقيل أيضاً إن هدف بهاراتي سيكون تعزيز اللغات الهندية وآدابها والوحدة الثقافيّة للبلاد وتطويرها والحفاظ على المعايير الأدبيّة الراقية[5].

تمّ توزيع مسوّدة الدستور، ولم تكن هناك ردود كثيرة عليه؛ غير أنه ورد ردّ من حكومة مدراس تقول فيه إنها تفضّل تسمية الأكاديمية بـ«الأكاديميّة الأدبيّة الوطنيّة

(1) وزارة التربية والتعليم، حكومة الهند، رقم الملف. 10ـ52/7 جي 2 1 إي.

(2) المرجع السابق نفسه.

(3) المرجع السابق نفسه.

(4) وزارة التربية والتعليم، حكومة الهند، رقم الملف 6ـ51/4 اتش 2 إي. هذه اللجنة مشتملة على سكرتير وزارة التربية والتعليم، السيد شانكار راو ديو، نيلماني بوكان، ماهاماهوبادهياي داتو فيمان بوتدار، كاكا صاحب كاليكار، الباندبت امرنات جاه، د. ذاكر حسين، د. شيام برساد موكرجي وسردار تيج سينغ.

(5) وزارة التربية والتعليم، حكومة الهند، رقم الملف 10ـ52/7 جي 2 1 اي.

الهندية» وطلبت حذف اسم «بارات باراتي». وبناءً على هذا الاعتراض، اقترح مسؤولو الوزارة بأن تُسمّى الأكاديميّة بـ«ساهتيا أكاديمي»[1]. لكن مولانا آزاد لم يوافق مبدئيّاً على هذا الاقتراح، نظراً لأنه لم يتمّ التوصّل إلى حلّ لمعضلة المصطلحات التقنيّة الهندية في الوقت الحاضر، لذلك ليس من المستحسن أن نستعجل وضع الأسماء باللغة الهندية؛ و«*علينا أن نقتصر على الأسماء الإنكليزية موقتاً؛ وحينما تصل مشكلة الاصطلاحات التقنيّة الهندية إلى نهايتها، سيتمّ تبنّي الاسم الهندي*»[2].

في كلّ الأحوال، وبحسب توجيه مولانا آزاد، استشار مسؤولو الوزارة القسم الهندي فيها بغية إيجاد اسم محلّي يناسب الأكاديميّة، وتمّ اقتراح اسمين: «ساهتيا باراتي» و«ساهتيا نيكيتان». وعلى الرغم من وجاهة هذا الاقتراح، إلّا أنه تقرّر أن مصطلح «ساهتيا اكاديمي»، سيكون الأقرب إلى الأكاديميّة الأدبيّة. ووافق مولانا آزاد نهائيّاً على ذلك قائلاً: «*أوافق على أن الاسم الهندي سيكون ساهتيا أكاديمي*»[3].

وفي ضوء هذا الاقتراح، أصدرت وزارة التربية والتعليم قراراً لنشره في جريدة الهند الرسميّة ليطّلع عليه الرأي العام. وقد ذُكر فيه: «حيث إنه من المناسب إنشاء مؤسّسة وطنيّة تعمل بكلّ نشاطٍ بغية تطوير الآداب الهندية، وتحديد المعايير الأدبيّة الراقية، وتعزيز الأنشطة الثقافيّة بمختلف اللغات الهندية، والتي من خلالها يُروّج لجميع الوحدات الثقافيّة في البلاد. وعليه فقد تمّ التوصّل إلى حلٍّ يقضي بالآتي: «*ستُسمّى الأكاديمية الأدبيّة الوطنيّة التي سيتمّ إنشاؤها بـ«ساهتيا أكاديمي»*»»[4].

ولدى تحديده وظائفها، ذكر القرار: «*سيتمّ إنشاؤها لتعزيز التعاون بين الجمعيات الأدبية والجامعات والمؤسّسات الثقافية ولتشجيع استحداث الجمعيات الأدبية التمثيليّة التي تُعنى بتطوير اللغة والأدب وتطويرها*»[5].

---

(1) وزارة التربية والتعليم، حكومة الهند، رقم الملف 6ـ51/4 إتش 2 اي.

(2) المرجع السابق نفسه.

(3) المرجع السابق نفسه.

(4) وزارة التربية والتعليم، حكومة الهند، رقم الملف 10ـ52/7 جي 2 1 إي.

(5) المرجع السابق نفسه.

ومن أجل تعميق المسؤولية الكبرى في تأسيس ساهتيا أكاديمي، اقترح مولانا آزاد اسم البانديت جواهر لال نهرو كأوّل رئيس للأكاديميّة (يعني رئيس مجلسها) وقال إن جواهر لال نهرو وافق على قبول هذا المنصب[1]. وبناءً على ما تفضّل به مولانا آزاد، أعدّت الوزارة مذكّرة للرئيس الهندي، والذي هو وحده يتمتّع بصلاحية تعيين رئيس للأكاديميّة لمدّة خمس سنوات: *«كان من إرادة واضعي الدستور أن الرئيس يجب أن يكون شخصاً ذا مكانة سامية. كما يمتلك معرفة أدبيّة ونقديّة عميقة، وثقة عظيمة بالنفس، ويكون محترماً بين الكتّاب. واقترح وزير التعليم تعيين السيد جواهر لال نهرو أوّل رئيس لهذه الأكاديميّة لمدّة خمس سنوات»*[2]. اختتمت المذكرة بـ*«موافقة الرئيس على الاقتراح المذكور أعلاه: مطلوب»*. وقبل إرسال المذكّرة الخاصّة بمقترح تعيين نهرو في المنصب الجديد، إلى مكتب الرئيس، أوضحت وزارة التربية والتعليم لأمانة رئيس الوزراء أن ترشيحه (البانديت جواهر لال نهرو) ليس على حساب كونه رئيساً للوزراء، ولكن لكونه «أديباً» في المقام الأوّل[3].

وبخصوص تعيين نهرو أيضاً، اعترف مولانا آزاد بأنه *«لم يتم تعيينه بسبب كونه رئيساً للوزراء، ولكن لأنه اكتسب لنفسه مكانةً بارزةً ككاتبٍ ومؤلّفٍ. لقد عرضت وزارة التربية والتعليم منصب الرئاسة عليه، لأنه لا يختلف اثنان على أنه الرجل الأفضل من جميع النواحي، الذي اخترناه كأوّل رئيس للأكاديميّة الأدبيّة الوطنيّة في الهند»*[4].

بهذه الأسماء المعتمدة، تمّ افتتاح ساهتيا أكادمي رسميّاً في 12 آذار (مارس) 1954م. وخلال خطبة الافتتاحيّة، ذكر مولانا آزاد، أن هناك أشخاصاً ظنّوا أن ساهتيا أكادمي لن يتمّ إنشاؤها. ويبدو أن رئيس الوزراء أيضاً شارك في الرأي نفسه لفترة من الزمن، حيث اعتبر ذلك بمنزلة عبءٍ اقتصادي إضافي. ويعتقدون أيضاً بأنه يجب تشجيع الأكاديميّات وترويجها من أسفل السلّم إلى أعلاه، ويُسمح للأفراد ومجتمعات النُخبة

(1) ملاحظات مولانا آزاد في ملف وزارة التربية والتعليم، حكومة الهند، رقم الملف 6ـ51/4 اتش 2 اي.

(2) المرجع السابق نفسه.

(3) المرجع السابق نفسه.

(4) كلمة مولانا آزاد في الجلسة الافتتاحيّة في ساهتيا أكادمي في 12 آذار (مارس) 1954م، خطابات مولانا آزاد 1947 ـ 1958، ص 296.

فقط بإنشاء مثل هذه الأكاديميّات، ثمّ «*يجب أن يكون من مسؤوليّة الحكومة الاعتراف بها فحسب*»[1]. وأكد مولانا آزاد بصراحة أنه لا يؤيّد مثل هذا الرأي. واستشهد هنا بالخبرة الأوروبية لدعم موقفه قائلاً: «*منذ النهضة، تم إنشاء العديد من الأكاديميّات في أوروبا. ويكاد لا يكون هناك أيّ بلد في العالم الغربي اليوم، لا يمتلك أكاديميّة وطنيّة أو أكثر. وتمّ إنشاء هذه الأكاديميّات من قبل الحكومات وتحت «براءات الاختراع» من الحكّام أو تشريع القوانين*»[2]. وشدّد أيضاً على أهميّة الحفاظ على المستويات العليا للنتاج الأدبي والإبداعي في البلاد، وفي ظلّ غياب الإبداع، ستفقد الأكاديميّة هدفَ إنشائها.

وبعد قيام ساهتيا أكاديمي، تمّ إنشاء الأكاديميّة الوطنيّة للفنون، وهي مؤسّسة ثقافية أخرى ذات أهميّة وطنيّة، سُمّيت بـ **لاليت كالا أكاديمي** في العام 1953م. ومن أجل إنشاء مثل هذه المؤسّسات، تمّ تشكيل لجنة مصغّرة في آذار (مارس) 1953م، تكوّنت من فنانين ونقّاد فن، بهدف وضع دستور خاصّ بأكاديميّة الفنون العتيدة. أنجزت اللجنة في اجتماعها الذي عقد في 4 نيسان (أبريل) 1953م دستوراً، ووزّعت مسوّدته على الحكومات الإقليميّة لأخذ الرأي[3].

بعد ذلك، وفي ضوء توصية اللجنة والدستور المقترح، أصدرت وزارة التربية والتعليم قراراً جاء فيه: «*لمّا كان ضرورياً إنشاء منظمة وطنيّة لتعزيز الأنشطة الإبداعيّة في مجال الفنون التشكيليّة والمرئيّة، ولترويج الوحدة الثقافيّة للهند، فقد تمّ التوصّل إلى ما يلي: سيتمّ استحداث أكاديميّة وطنيّة للفنون باسم لاليت كالا أكاديمي*»[4]. وقد تقرّر أن تكون نيودلهي مقرّاً للأكاديميّة؛ ومن الممكن أن ينتقل مقرّها إلى مكانٍ آخرٍ بموافقة ثلاثة أرباع أعضاء الأكاديميّة. وموضحاً أهدافها، ذكر القرار إن الأكاديميّة ستقوم بتشجيع الدراسات والبحوث في مجال الفنون التشكيليّة والعمارة والفنون التطبيقيّة وتطويرها. علاوةً على أعمال أخرى مختلفة ذات صلة. وستحاول أيضاً تعزيز الروابط الوطنيّة والدولية من خلال عقد المهرجانات وتبادل الفنانين والتحف والمقتنيات الفنيّة وغيرها[5]. وبخلاف ساهتيا أكاديمي، ستكون رئاسة لاليت كالا أكادمي لمدّة ثلاث

---

(1) المرجع السابق نفسه، ص 292.

(2) المرجع السابق نفسه.

(3) وزارة التربية والتعليم، حكومة الهند، رقم الملف 16ـ53/8 اتش 2.

(4) المرجع السابق نفسه.

(5) المرجع السابق نفسه.

سنوات فقط. وبهذه الشروط، تمّ إصدار الأمر في 7 تشرين الأول (أكتوبر) 1953م. وأن القرار المذكور سيُنشر في جريدة الهند الرسميّة[1].

ثمّ كان تأسيس سانغيت ناتاك أكاديمي (أكاديميّة الموسيقى والرقص والمسرحيّة) التي تأسّست في 31 أيار (مايو) 1952م، وافتتحها الرئيس الهندي د. راجندرا برساد في 28 كانون الثاني (يناير) 1953م. وقال مولانا آزاد في كلمته الخاصّة بحفل الافتتاح: «*في آب (أغسطس) 1949م، عُقد مؤتمر حول الفن في كولكاتا، تقرّر خلاله تشكيل لجان خاصّة هدفها كشف إمكان استحداث أكاديميّة، ليست فريدة من نوعها في الهند وإنما في العالم أيضاً، وإنشاء إلى جانبها كذلك أكاديميّات أخرى لا نظير لها، مثل أكاديميّة الأدباء والفنون*»[2]. وافق المجلس الاستشاري المركزي للتعليم على هذه الاقتراحات، وتمّ إسناد مسؤوليات وضع دستور لها إلى لجنة. وخلال وضع الدستور، قامت اللجنة بتسميتها «دستور أكاديميّة الموسيقى الهندوستانيّة»[3]. ولتسليط الضوء على أهداف الأكاديميّة المقترحة، نصّ الدستور على أن «*من أهداف الأكاديميّة تعزيز الموسيقى الهندوستانيّة وتطويرها (بما فيها الرقص) وتعزيز الأنشطة جميعها المتعلّقة بها، خصوصاً لناحية وضع الدراسات حولها، وبلورة المدارس الفكريّة المتعلّقة بها. وبناءً على ذلك، ستضع الأكاديميّة قانوناً للبحوث العلميّة حول نظريّة الموسيقى الهندية وغنى تنويعاتها وطبقاتها وتأثيراتها، وستسعى أيضاً لبلورة التفاهم الأقرب، ليس بين الموسيقى الهندوستانيّة من جهة فقط، بل والموسيقات الهندية جميعها من جهة ثانية*»[4].

تقرّر أن تكون لكناو مقرّاً للأكاديميّة المقترحة، وقيل يومها إن وزير تعليم حكومة ولاية أترابراديش سيكون رئيساً لها لمدّة الثلاث سنوات الأولى، وفي ما بعد، ستقوم حكومة الهند بترشيح رئيس آخر لها[5].

وعندما وُزّع هذا الدستور على الولايات، ليكون في حوزة المعنيين بالشأن، لتقديم تعليقاتهم واقتراحاتهم، كتب وزير التعليم لولاية أترابراديش الدكتور سمبورنانند رسالةً

(1) المرجع السابق نفسه.

(2) كلمة الترحيب التي ألقاها مولانا آزاد في 28 كانون الثاني (يناير) 1953، خطابات مولانا آزاد 1947ـ1958، ص 226.

(3) وزارة التربية والتعليم، حكومة الهند، رقم الملف 4ـ49/5 جي 2 اي 1. وليس من الواضح من سجلات الوزارة متى تمّ اتخاذ القرار لتسمية هذه الأكاديميّة باسم سانغيت ناتاك أكاديمي.

(4) المرجع السابق نفسه.

(5) المرجع السابق نفسه.

أثار فيها بعض الاعتراضات بشأن الصلاحيات المالية: «*إن الدستور لا يذكر الطريقة التي سيتّم بها تمويل الأكاديميّة*». كما أثار اعتراضاً آخراً: «*لا تستند السلطة في أيّ مكان على إجبار أيّ ولاية على تقديم مساعدة مالية ملموسة، ومع ذلك تتمتّع حكومة ولاية أترابراديش بتمثيلٍ ضئيلٍ في المجلس العام، ومعظم الأعضاء الآخرين فيه مرشّحون من قبل الحكومة الهندية*»[1]. وفي الرسالة، أنكر الوزير سمبورنانند تقريباً إمكان انضمامه إلى الأكاديميّة، بسبب مدّة ولاية الرئيس، والتي ستكون لثلاث سنوات فقط. واشتكى: «*بعد ثلاث سنوات، سيكون للحكومة الهندية حق ترشيح شخص آخر، لا ينتمي إلى ولاية أترابراديش. وإذا ما تضمّنت المسوّدة هذا الرأي النهائي للحكومة الهندية، فإنني أعتقد أنكم ستدركون عمق مشكلتي تجاه الانضمام إليها*»[2]. ورداً على هذه الاعتراضات التي أثارها الدكتور سمبورنانند، قدّم الدكتور تاراتشاند منطقاً آخراً بأسلوبه الخاصّ، يقول «*إن قلقه ليس مبنيّاً على أساسٍ متينٍ، حيث إن المساعدة الحكومية للأكاديميّة، يجب أن تكون مؤمّنة مثل المساعدات التي للجامعات والمؤسّسات الأخرى*»[3]. وفي ما يتعلّق بمنصب رئيس الأكاديميّة، قال: «*إن الحكومة الهندية قد تقوم بترشيح الرئيس، وإلاّ سيكون من الصعب تلبية ادّعاءات الحكومات الإقليميّة المشاركة جميعها*»[4]. وفي خطابه، أعرب تاراتشاند عن أمله أن سامبورنانند سيجد هذه الشروحات مقنعةً له، ويمضي قدماً في هذا الصدد، لكي يتمّ إنشاء الأكاديميّة في نهاية العام المالي.

يبدو أن الدكتور سامبورنانند لم يكن مقتنعاً، ولم يبدِ أيّ رغبة بهذا الشأن، ما أدّى إلى التأخير الطويل في المراسلات. ونظراً لهذا التأخير على الردود، اقترحت وزارة التربية والتعليم في الحكومة المركزية إنشاء الأكاديميّة، والمضيّ قُدُماً بها من دون انتظار الردود وخصوصاً من جانب حكومة ولاية أترابراديش. وافق مولانا آزاد على ذلك، وكتب تعليقًا مقتضباً على المذكّرة: «*يجب أن يكون ثمّة حدّ في هذا الأمر. وقد أعطينا حكومة ولاية أترابراديش وقتاً كافياً لاتخاذ قرار. ولا داعي لمزيدٍ من الانتظار. فعلينا أن نمضي*

(1) رسالة من سامبورنانند إلى د. تاراتشاند، مؤرّخة في 4 يناير 1951، المرجع السابق نفسه.

(2) المرجع السابق نفسه.

(3) ردّ د. تاراتشاند على سامبورنانند، المؤرّخ في 31 كانون الثاني (يناير) 1951.

(4) المرجع السابق نفسه.

قُدُماً بهذا الشأن»[1]. واقترح أنه من الممكن أن تكون بومباي مقرّاً للأكاديميّة بدلاً من مدينة لكناو. وقبل اتخاذ أي قرار نهائي بخصوص مقرّ الأكاديميّة، أرسلت وزارة التربية والتعليم رسالةً إلى قسم التعليم في حكومة ولاية أترابراديش تُعلمه فيها أن الحكومة الهندية قرّرت، وعلى مضض، اتخاذ مزيدٍ من الخطوات على طريق إنشاء الأكاديميّة، مفترضاً أن حكومة ولاية أترابراديش لا ترغب في أن تكون لكناو مقرّاً للأكاديميّة[2]. وبذلك أصبحت خسارة لكناو مكسباً لدلهي، حيث صارت مقرّاً للأكاديميّة وبدلاً من الدكتور سامبورناند، أصبح الدكتور بي. في. راجامانار رئيسها المؤسّس.

في خطبته الترحيبيّة، سلّط مولانا آزاد الضوء على إنجازات الهند عبر القرون في مجال الموسيقى والرقص والمسرحيّة. وقال: *«على الهند أن تفتخر بتراثها وتقاليدها الطويلين في مجال الرقص والمسرح والموسيقى. وتحتل الهند واليونان مكاناً متساوياً تقريباً في التاريخ الإنساني في مجال الفنون الجميلة، كما لهما الفضل بالقدر نفسه في الفلسفات والعلوم»*[3]. وأكّد أن الموسيقى الهندية، ربما لا نظير لها، سعةً وعمقاً، حيث إنها تتكامل مع عمليّة الصوت وأدوات الموسيقى. وفي أثناء تعليقاته حول الإنجازات في مجال المسرح، قدّم آزاد تعزية قلبيّة للعباقرة الهنود قائلاً إنه من الممكن أن يقارن كالي داس بالعظام بين المسرحيين اليونانين. كما أن أعمال بهاسا وبافابوتي وبانباتا دفعت بالدراما الهندية إلى أوج التكامل، أي إلى مستوى ليس بالتأكيد أقلّ شأناً من اليونانيين، الذين اكتسبوا شهرةً في هذا المجال[4]. كما أشاد بالإنجازات الهندية في مجال الرقص، مع ما لها من الأشكال الكلاسيكيّة التي تمّ تطويرها في المعابد أو على مستوى الرقصات الشعبيّة التي تطوّرت في مناطق البلاد المختلفة[5].

أنشئت المؤسّسات الثقافية السالفة الذكر من أجل تقريب الثقافات المتنوّعة بعضها إلى بعض في الهند، بغية توطيد معنى الوحدة عن طريق الثقافة. أراد مولانا

(1) ملاحظات مولانا آزاد في ملف الوزارة المذكورة.

(2) المراسلات من وزارة التربية والتعليم، حكومة الهند المؤرّخة في 15 تشرين الثاني (نوفمبر) 1951، المرجع السابق نفسه.

(3) الكلمة الترحيبية التي ألقاها آزاد في 28 كانون الثاني (يناير) 1953، خطابات مولانا آزاد 1947-1958، ص 227.

(4) المرجع السابق نفسه، ص 229.

(5) المرجع السابق نفسه.

آزاد إنشاء مؤسّسة ثقافية أخرى، من شأنها تقريب الهند إلى عددٍ كبيرٍ من البلدان، من خلال برامج تبادل الأدب والثقافة والأقطاب المعنيين بها. وليس هناك أيّ مؤسّسة قد تلبّي مثل هذه المقتضيات؛ ولذلك كانت الحاجة ملحّة إلى إنشاء مثل هذه المؤسّسات وبالجدّية التامّة. ومن أجل اكتشاف مثل هذه الإمكانات، عقد مؤتمر للتعاون الثقافي بين الهند والبلدان الآسيويّة في نيودلهي يوم 21 آب (أغسطس) 1949م. وخلال إلقاء كلمته في هذا المؤتمر، سلّط آزاد الضوء على أهميّة تطوير الروابط الثقافية الودّية بين البلدان الآسيويّة قائلاً: «*لا نودّ تعميق صداقتنا وروابطنا مع إيران فحسب، بل مع تركيا وبلدان الشرق الأوسط والصين وبلداننا المجاورة ودول جنوب شرق آسيا أيضاً. ومثل هذا التعاون ضروري من الناحية الدولية، إذا نجحنا في إيجاد مناطق واسعة تسود فيها نوايا حسنة تجاه بعضها البعض، فيمكننا إزالة أسباب الارتياب والكراهية، ومن الممكن أن نسهم في زيادة التفاهم والوحدة الدولية*»[1].

في أثناء خطابه، أكّد على أهميّة تطوير مثل هذه الروابط، قائلاً: «*إن التحالف السياسي مبنيّ على روح المساومة، بخلاف الروابط الثقافية التي تعمّق مبدأ التفاهم المتبادل. ومثل هذا التفاهم أكثر أهميّة اليوم، نظراً للوعي الجديد الذي يظهره العالم الشرقي*»[2].

أكد مولانا آزاد أن الهند في السنوات الأخيرة، كانت قريبةً من الدول الأوروبية والأميركية، وخلال هذه الفترة ابتعدت البلدان المجاورة عن هذا النطاق السياسي. وحان الوقت الآن للتقارب مع جيراننا، وفي هذا الصدد «*علينا أن نؤسّس الروابط الوثيقة مع تركيا وأفغانستان ودول الشرق الأوسط من جهةٍ. ومن جهةٍ أخرى، علينا أن نقوم بتطوير العلاقات الودّية مع الصين واليابان ودول جنوب شرق آسيا*»[3]. ومن أجل تحقيق هذه الأحلام، قدّم اقتراحاً بإنشاء مؤسّسة تُسمّى: «**المجلس الهندي للتعاون الثقافي**». وطلب من المثقفين والأكاديميين والباحثين الانضمام إليها، ولإعداد دستور لها، من

(1) خطاب مولانا آزاد في اجتماع الهند والدول الآسيويّة الذي عقد في نيودلهي في 21 آب (أغسطس) 1949، خطابات مولانا آزاد 1947ـ1958، ص 104.

(2) المرجع السابق نفسه. ص 105.

(3) المرجع السابق نفسه.

خلال لجنة موقتة، ولجنتها الفرعيّة لكي يتمّ إنشاء هذا المجلس والإعلان عنه رسميّاً أوائل شهر تشرين الثاني (نوفمبر) (لعلّه العام 1949م نفسه).

تعذّر افتتاح المجلس المقترح في تشرين الثاني (نوفمبر) 1949م، لأسباب لوجستية وذاتية عدّة، وبالتالي تمّ افتتاحه في 9 نيسان (أبريل) 1950م. وفي الخطبة الافتتاحيّة، قال مولانا أبو الكلام آزاد بأن اللجنة الدستوريّة اجتمعت في 27 تشرين الثاني (نوفمبر) 1949م ووافقت على مسوّدة الدستور للمجلس، الذي سُمّي بالمجلس الهندي للعلاقات الثقافية[1]. وأعرب عن اقتناعه بأن قرار إنشاء المجلس، رحّبت به بلدان عربية وإسلامية عدّة مثل مصر وسوريا ولبنان والعراق وإيران وأفغانستان. وأعربت بورما وسيلان وجمهورية أندونيسيا أيضاً عن دعمها القوي للمجلس. وتمّ تعيين مقرّ للمجلس في حيدرآباد هاؤس ونيودلهي، مع مكتبةٍ وتسهيلاتٍ أخرى. وأهدى مولانا آزاد مكتبته الشخصيّة إلى مكتبة المجلس. وأُحضرت مجموعة أجيب غوش للكتب لهذا الغرض. واقترح المجلس نشر مجلّتين فصليّتين؛ إحداهما باللغة العربية والأخرى باللغة الإنكليزية. واقترح أيضاً أن تكون المجلة باللغة العربية دافعاً للتبادل الثقافي بين الهند والشرق الأوسط؛ في حين أن المجلة باللغة الإنكليزية، ستقوم بالدور نفسه مع الدول الشرقية ودول جنوب شرق آسيا. وفي هذا الصدد، أعرب آزاد عن أمله في أن عمل هذا المجلس يكمن أيضاً في تشجيع دراسة اللغات السنسكريتيّة والعربيّة والفارسيّة والصينيّة واللغات الشرقيّة الأخرى، التي أسهمت في تطوير الثقافة الإنسانيّة وحضارتها[2].

وإذا كان المجلس قد بدأ عمله بتوطيد العلاقات الثقافية مع الدول التي ذُكرت أعلاه، غير أنه خصّص قسماً واحداً للتعامل مع الشرق الأوسط وتركيا ومصر مبدئيّاً. وبعد نحو 8 سنوات، وقبل وفاته بأسبوع، أوضح آزاد أسباب تأسيس مثل هذا القسم في المجلس، في أثناء إلقاء خطبته الرئاسيّة في اجتماع الجمعيّة العامة للمجلس، قائلاً إنه وبعد الاستقلال، وحصول التقسيم فوراً، برزت بيئة الطائفيّة والكراهية، بسبب العنف الناتج عن التقسيم في كلا الجانبين. وبكلّ أسف، شنّت باكستان حملات

(1) الخطبة الافتتاحيّة لمولانا أبو الكلام آزاد في المجلس الهندي للعلاقات الثقافيّة في 9 نيسان (أبريل) 1950، المرجع السابق نفسه، ص 132.

(2) المرجع السابق نفسه، ص 134.

دعائيّة مغرضة ضدّ الهند، طغت على فكر الكثيرين في بلدان إسلامية عدّة، وبدأ كثيرون من المسلمين يفكّرون في *«أن الهند أصبحت دولة هندوسيّة محضة الآن؛ وأنه بقي عدد قليل من المسلمين في الهند، وهم لا يتمتّعون بالحريّات الدينية والثقافية والاجتماعية»*[1]. واستشهد بمثال، كيف تمّ اعتبار السفير الهندي لدى مصر سيد حسين بأنه سفير لباكستان، بسبب سوء الفهم هذا، والذي يحتاج إلى التصحيح فوراً. ومع إنشاء المجلس، ونشر مجلة عربية باسم ثقافة الهند، أدركت جميع هذه الدول أن الحكومة الهندية ليست حكومة للهندوس فحسب، بل إنها حكومة وطنيّة حقاً، ولجميع الهنود[2]. وبدأ المجلس بنشر مجلة أخرى باللغة الفارسيّة باسم هند وإيران، نشرها المجمع الهندي الإيراني في كولكاتا باسم المجلس. وتكلّلت هذه الجهود بالنجاح، خصوصاً لجهة إزالة سوء الفهم: *«والذين كانوا يظهرون عدم ثقتهم بالهند سابقاً، أصبحوا أصدقاء حميمين للهند في ما بعد»*[3]. بعد نجاح هذا القسم في المجلس في أعماله، تمّت إضافة قسم آخر لجنوب شرق آسيا بغية إيجاد تقارب بين شعب هذا الإقليم والهند، لأن الأغلبيّة الساحقة منهم في هذا الإقليم، أدركت الترابط مع الهند، بسبب واقع أنهم كانوا بوذيين أو مسلمين. ولأجل ذلك، تمّ إنشاء مجلة الثقافة الهنديّة الآسيويّة التي اشتهرت بين باحثي التاريخ البوذي والفلسفة والثقافة البوذيّتين[4]. وفي خطابه، صوّر مولانا آزاد أيضاً إمكانات جدّية لبدء قسم في المجلس بالتعامل مع دول الكومنولث.

من اللافت، أن ممثلاً باكستانياً حضر هذا المؤتمر، وانتهز مولانا آزاد الفرصة، مرحّباً به أيّما ترحيب، آملاً أن حضوره هذا، سيساعد على المزيد من تعزيز الروابط بين البلدين. وفي الواقع، كان آزاد يميل إلى أفضلية الثقافي على السياسي هنا، فقد صرّح: *«إذا كنّا قد انفصلنا على أساس سياسي، غير أننا ما زلنا شعباً واحداً، وحياتنا الثقافية واحدة، ولا يمكن تقسيمها دونما الخسارة لكلا الجانبين»*.

(1) الكلمة الرئاسيّة لمولانا آزاد في جلسة الجمعيّة العامّة للمجلس الهندي للعلاقات الثقافيّة، 14 شباط (فبراير) 1958، المرجع السابق نفسه، ص 416.

(2) المرجع السابق نفسه.

(3) المرجع السابق نفسه. ص 417.

(4) المرجع السابق نفسه. ص 418.

وكانت الكلمات الأخيرة لمولانا آزاد مُلهمة، حين أفاد: *«إنني آمل أن علاقاتنا مع جميع هذه الدول ستتطوّر، وسيقوم المجلس بدورٍ فعّالٍ في تقريب شعبنا بعضه من بعض»*[1].

وهناك بعض المؤسّسات التعليميّة والعلميّة والتكنولوجيّة والثقافيّة التي أُسّست تحت إشراف مولانا آزاد، بصفته وزيراً للتربية والتعليم خلال الفترة ما بين 1947م ـ 1958م. والسعة في أفق التفكير التي أدّت إلى بناء مثل هذه المؤسّسات، وبالتالي عمق قواعدها أيضاً، يضمنان أنها ستواصل خدمة الوطن، حتى بعد وفاته. ونظرة خاطفة عليها، ستقنع الناظر بأنها ما زالت تخدم الوطن الهندي أفضل خدمة.

إنه لمن الجدوى بمكان أن نفكّر بماذا كانت ستكون عليه البلاد وأمورها، لو لم تقم مثل هذه المؤسّسات. والحقيقة أنها قامت ردّاً على الحاجة إليها في تلك المرحلة. وقد قام بعضها نتيجة للحدس التصوّري والتخطيط. وخلال أعمال هذه الوزارة، كانت قد تلقت دعماً من رجالٍ أفذاذ مثل إس. إس. باتناغار، وهمايون كبير والدكتور تاراتشاند وكيه جي. سيدين. وثمّة شخصيات أخرى لم تطفُ أسماؤها على السطح، لكنها مثّلت دوراً بارزاً في تشكيل سياسات هذه الوزارة، مثل عاشق حسين وجي. كي. تشاندي راماني وآخرين. وتلقّت الوزارة تحت إشراف مولانا آزاد نقداً لاذعاً من كثيرين، ولكن في بلدٍ ديمقراطي *«لا تجد أحداً يخلو من الانتقاد»*. وتقدّم مولانا آزاد بهذه الخطوات السريعة في أثناء أداء مهامه من أجل تعميق أسس التعليم والثقافة، كي لا تزدهر الهند من الناحية التعليميّة فحسب، بل من الناحية الثقافيّة أيضاً.

عاش آزاد مدّة أسبوع تقريباً بعد إلقائه كلمته هذه، حيث سقط في حمّامه وكُسِرت فقره وكُسِر حوضه. تغشّى ولم يُكتب له الشفاء[2]. جاء الطبيب بي. سي. روي من كولكاتا لفحصه، لكنه لم يستطع إحداث أيّ تغييرٍ في وضعه. قام جواهر لال نهرو بزيارته؛ وعندما كان على سرير احتضاره في 22 شباط (فبراير) 1958م،

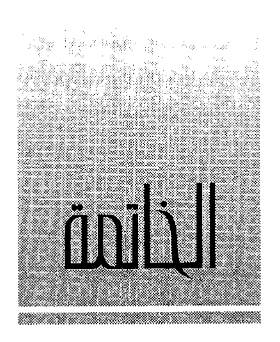
(1) المرجع السابق نفسه. ص 419.

(2) في إن. دتّا، مولانا آزاد، مانوهار، دلهي، 1990، ص 227.

قبض آزاد على يد نهرو وقال له كلمة الوداع: «*أستودعكم يا نهرو... في أمان الله أيّها الصديق الكبير*»[1].

هكذا انطوت سيرة مثقّف قوميّ هنديّ كبير، وزعيم وطنيّ بارز، وأحد المداميك التي صنعت بنيان دولة الهند الحديثة... وكلّ من يزور الهند من السياسيين والمثقّفين والمؤرّخين الراسخين في العالم، لا بدّ من أن يلقي عليه تحيّة التأمّل العميق في جوار المسجد الجامع في دلهي.

(1) انصار هارفاني، «كما أعرفه»، في: مولانا الهند: أبو الكلام آزاد، سيده سيدين حميد، المجلد التذكاري، الجزء الأول، فيكاس ببليشينغ هاوس، دلهي، 1990، ص 121.



كما أظهرت هذه الدراسة، كان **مولانا أبو الكلام آزاد** مثال عدد كبير من القادة الهنود الآخرين، مُنهمكاً ومُنغمساً بعمقٍ في العمليات السياسية بغية تعزيز **القوميّة الهندية**، كونها تشكّل جزءاً لا يتجزأ من النضال ضدّ الاستعمار. على أن ما كان يميّزه عن القادة الآخرين، ولاسيّما القادة المسلمين القوميين، هو أنه أولى اهتمامه الشديد، وفي وقت مبكّر، لما يمكن تسميته ببناء إطار إيديولوجي لهذه القوميّة، كان من شأنه ضمان مشاركة المسلمين في الحركة القوميّة الهندية كواجبٍ ديني أيضاً، وليس كمجرد انغماس في نشاط الحياة السياسية ومصالحها. وأعرب عن اعتقاده بأن تحفّظ المسلمين عن الكفاح الجاري من أجل الحريّة في العقود الأولى من القرن العشرين، كان من الحقائق غير المرغوب فيها، ويجب الاعتراف بذلك. ولهذا الغرض، ولاعتباراتٍ أخرى، مثل الإسهام في تغيير العقليّة بأسرها لدى المسلمين من أبناء جيله، قرّر أبو الكلام آزاد إصدار مجلة باسم **الهلال** في شهر تموز (يوليو) من العام 1912م. وهي إصلاحيّة ليبراليّة دستوريّة كانت الدعوة فيها صريحة إلى إحياء فكرة **الجامعة الإسلامية**، ومعارضة **الحكم البريطاني في الهند** بأيّ وسيلة ممكنة، حيث اعتبر ذلك واجباً دينيّاً يفرضه **القرآن الكريم** على كلّ مسلم.

مع إطلاق **الهلال**، أطلق آزاد نفسه أيضاً حراكاً في مشهديّة نضال شبه القارة الهندية من أجل الحريّة. وقد اكتسب بجدارة الاعتراف بأنه قائد قومي بارز من دون مشاركته في أيّ صراع، باستثناء فترة قصيرة قضاها مع جماعة سياسية متطرّفة تدعى **يوغانتر**، في عقب الاحتجاجات ضدّ تقسيم **البنغال** في العام 1906م. وفي وقتٍ لاحقٍ، استوحى اهتمامه القومي من **الوحدة الإسلامية** بشكلٍ كبيرٍ، والتي ظهرت في أواخر القرن التاسع عشر، ولكنها أخذت شكلاً خطيراً في العقود الأولى من القرن العشرين. وعلى أيّ

حال، كان ثمّة عدد من القادة المسلمين القوميّين، الذين بدأوا أيضاً رحلتهم السياسية في سياق هذه الطفرة للوحدة الإسلامية. على سبيل المثال، كان الشقيقان محمد علي، وشوكت علي، ومختار أحمد الأنصاري، وحسن محمود، جزءاً من الظاهرة نفسها، التي انبثقت من احتمال ابتعاد القادة المسلمين عن ظلّ ثقافة التسوّل، كما جرت العادة عليه في مدينة عليكره منذ أواخر القرن التاسع عشر، بسبب تأثير السير سيد أحمد خان (مؤسّس جامعة عليكره الإسلامية) الذي حاول تثبيت المصالحة مع البريطانيين، واستمر في الدفاع عن موقفه هذا طوال حياته. وكان يرى أن السعي لمواجهة البريطانيين يضرّ بمصالح المسلمين الهنود.

كان مولانا آزاد، وبلغة تعبيره القومي، متأثراً بمعرفته الواسعة، ليس في الهند فحسب، ولكن ببلدان أخرى مثل مصر والعراق وتركيا، حيث بدأت الأصوات القوميّة ترتفع فيها، والتي وجدت مساحةً أكبر لها على صفحات الهلال التي كانت تصدر باللغة الأرديّة. وبإطلاق مثل هذه المجلّة، لم يكن آزاد ليقتطع أرضاً جديدةً هنا، لأن العديد من القادة القوميين قد فعلوا ذلك في الماضي. على سبيل المثال، أطلق لوكمانيا تيلاك (1856 - 1920) في أواخر القرن التاسع عشر صحيفتَيه كيساري ومهاراتا، ومن خلالهما استطاع نشر رسالة القوميّة الهندية. ولا بدّ من الاعتراف بأن حركةٍ قوميّةٍ في مجتمع تحت الاستعمار تكون بطيئة وذات بُعدٍ عملي ارتقائي. وفي سياق الهند تحديداً، كان الحراك القومي أكثر بطئاً، نظراً لأن الوجود الجماعي للشعب قائم على مرتكزات الدين والطائفة والملّة والانتماءات اللغويّة. وعليه تمثّلت المهمّة الرئيسة للحركة القوميّة الهندية، إذ ذاك، في توحيد الطوائف لتصبح أمّة واحدة، هكذا من دون تقويض لأيٍّ من هذه الانتماءات. فكّر عدد من القادة القوميين الهنود في أن الدين يمكن أن يكون مدخلاً لجعل الاحتمال القومي واقعاً ملموساً واستخدموه (أيّ الدين) استخداماً أمثل. والسياسية التي بدأها تيلاك وسيري اوروبيندو وبيبين تشاندار بال، كانت منسجمة مع هذا المخطّط. على أن هذه الظاهرة لم تبقَ ثابتة مع مرور الوقت، حيث إن المجال فُتح لائتلاف الطوائف ليتكوّن منها مجتمع سياسي قائم على الاعتبارات السياسية فقط، وهو الأمر الذي من دونه تتقوّض الحركة القوميّة إلى أقصى حدّ.

كان آزاد يتّبع في الهلال الخطّ نفسه، من خلال توظيفه السلطة الدينية في عمليّة حشد المسلمين لأجل العمل السياسي. وقد اختار لنفسه منذ البداية أسلوباً مميّزاً في

سياق التعبئة المبنيّة على الدين، من خلال تأكيده على ضرورة الوحدة بين الهندوس والمسلمين. وفي تصوّره العملي لاستتباب الأمور، كانت هذه الوحدة، هي حجر الزاوية في أيّ عملٍ سياسي. وقد أعطى آزاد من خلال أسلوب التعبير عن الأفكار، وتقديم الحجج في الهلال، انطباعاً بأنه كان يتحدّث من مقام عالٍ، مثل شيخ صوفي أو إمام يُستجاب له، سمعاً وطاعة. يأخذ المرء هذا الانطباع، علَى الرغم من نفي آزاد نفسه بأن ثقافة المشيخة لم تعجبه، كما كانت سائدة في بيته أيّام كان والده مولانا خير الدين حيّاً. وعلى الرغم من الرفض المتعمّد لهذه الثقافة، يبدو أن آزاد كان واقعاً تحت تأثيرها من دون وعيه. ويبدو أنه حدث ما حدث في وقتٍ مبكرٍ من حياته، وأصبح من الصعب التغلّب عليها كليّاً لاحقاً. وكانت ثمّة أسباب أخرى ولّدت مثل هذا الاتجاه وجعلت آزاد مقتنعاً بأنه، ونظراً إلى خلفيّته العائلية والدراسة والذكاء الحادّ، يمكنه أن يبلور قيادة للشعب الهندي وبخاصّة للمسلمين منهم، ليكونوا شركاء في النضال من أجل الحريّة. إنه نادراً ما يتأثر بالاعتبارات الشعبيّة، مثلما كانت حال محمد علي جناح الذي كان كثيراً ما «ينخطف» بالمزاج الشعبي.

في خضمّ تعبيره (السياسي) على غرار ما ذكر سابقاً، كانت ثمّة مناسبات بدا فيها آزاد متأثراً أيضاً بالمزاج الشعبي. كان ذلك، مثلاً، في سياق الحرب العالمية الأولى، حيث إن تركيا ضمّت نفسها إلى معسكر ألمانيا. وقد أثار اندلاع هذه الحرب حماسة كبيرة بين مسلمي الهند، الذين كانوا يعتقدون أن سلطان تركيا كان في الحقيقة خليفة لجميع المسلمين في أنحاء العالم. وازداد قلقهم نظراً لأن السلطان كان خادماً للأماكن المقدّسة الإسلامية أيضاً. وقد انعكست حدّة المزاج الشعبي كثيراً في الصحافة الأرديّة، حيث كان آزاد أسير نفوذها أيضاً، وذهب إلى حدّ الوصف بأن مقرّ سلطان تركيا، هو مقرّ الخلافة، ويمكن اعتباره مركزاً سياسياً للمسلمين على مستوى العالم. والمثير للاهتمام أن المرء صاحب الوعي السياسي مثل آزاد، كان يتحدّث باللغة القوميّة المتعالية، نظراً لقدرته على تحريك الجماهير من خلال كتاباته، وكذلك خطاباته، ومثل تلك الصيغة يمكن أن تفضي إلى نتيجةٍ غير مرغوب فيها بالنسبة إلى مستقبل الهند. ومن حسن الحظ أن آزاد انتهز الفرصة للرجوع سريعاً عن رأيه في إطار حركة عدم التعاون / الخلافة. ومقارنةً مع قادة حركة الخلافة الآخرين، كان آزاد هو الذي صرّح بأن الصراع بأسره في سياق حركة الخلافة، لم يكن إلّا لتحرير الهند من الحكم البريطاني. استخدم أبو الكلام

التعابير الدينية لبناء الإيديولوجيا القويّة المناهضة للاستعمار، إلّا أنه، وعندما كان يريد الإشارة إلى نشاطاته السياسية والبناء الإيديولوجي، كان يرغب، وعلى الدوام، بإعطاء أتباعه انطباعاً بأنه حافظ باستمرار على الخطّ الذي اتّبعه منذ أيام الهلال، الأمر الذي لم يكن في وجهه العام صحيحاً. ليس ذلك فحسب، ولكن في مناسبات أخرى، أكّد آزاد أيضاً على النقطة نفسها، أنه وعلى الرغم من التحوّلات والتعديلات التي أجراها في سياق الأوضاع السياسية المتغيّرة، فقد حافظ على استمراريّة ذلك الخط. في حين أن مواقفه المتغيّرة لا تعكس ما ادّعى به في السياق المتحوّل للتطوّرات السياسية.

لوحظ أيضاً أن آزاد كان يعتمد غالباً على الاستنتاجات الخاصّة به، لأنه كان واثقاً بنفسه وبقوّة تعبيره. المشكلة التي تواجه المتتبّع لمواقف آزاد المتغيّرة، أنه بعدما أصبح شخصيّة عامّة، فقد تحتّم عليه استشارة الآخرين بشأن أيّ تحوّل في موقفه الإيديولوجي والسياسي، ولكن آزاد لم يرغب في ذلك، لأنه نظر إلى نفسه دوماً كقائد ينظر في كلّ أمر. ويمكن القول إن التحوّلات والتغيّرات في مواقفه، كانت نتيجة لعدم كونه جزءاً من أيّ جماعة سياسية، ولأنه لم يكن مسؤولاً أمام أحد إلّا نفسه. والجانب الآخر الذي يتطلّب التوضيح، أنه وعلى الرغم من عدم كونه جزءاً من أيّ تيار أو منظمة، إلّا أنه كان يرسم متعمّداً صورة لشخصيّة عامّة؛ وهذا ما قد أصبح واقعاً سائداً إلى حدٍّ ما. ربما كان آزاد لم يدرك الحقائق أو تجاهلها بأنه بمجرّد أن أصبح شخصيّة عامّة، فإن أنشطته، فكريّة كانت أم سياسية، صارت محلّ تدقيقٍ عامّ. لذا، فإن أيّ تغيّر في موقفه، كان ينبغي أن يأخذ في الاعتبار التصوّر العام الذي لم يحدث في معظم الأحوال.

عندما نقول إن آزاد كان عقلاً حرّاً، ولم يسمح للجماهير بأن تؤثّر فيه، فلا بدّ من الاعتراف بأنه، بسبب هذا تحديداً، برز خطّ شقاق بينه وبين المسلمين على أوسع نطاق. إنه أراد أن يقود المسلمين في السياسية القوميّة، ولكنهم في الواقع بدأوا يبتعدون عنه. يمكن توضيح ذلك جزئيّاً، أن آزاد تناول في سياق رحلة ارتقائيّة مجموعة هائلة من المواقف السياسية، ابتداءً من السياسة المتطرّفة لروابط الوحدة الإسلامية وانتهاءً بالانضمام إلى حزب المؤتمر الوطني الهندي. وفي جميع الأحوال كان غالباً ما يدفعه نحو اتخاذ موقف ما نقد السياسية المتغيّرة وتحليلها، بغض النظر عن وجهة نظر عموم المسلمين.

وفي سياق السياسة المتطرّفة، لم يكن آزاد غير مرتاح لمسألة التركيز على الرموز الهندوسيّة مثل كالي ودورغا (إلهتان للهندوس) وغيرهما في سياق الصحوة القوميّة. لا يمكن لمسلم عادي أن ينفتح على قبول هذه الرموز، ولكن في ذلك الوقت، لم يفكّر آزاد في تعبئة المسلمين للعمل السياسي. وجاء التفكير في إشراك المسلمين في العمل السياسي في وقتٍ لاحقٍ في العام 1912م عندما أطلق صحيفتَين، **الهلال والبلاغ**. واستطاعت هاتان الصحيفتان أن تلقيا استجابة هائلة في أوساط القرّاء باللغة الأرديّة في المجتمع الإسلامي. ونجح مولانا آزاد في إقناع قرّائه بضرورة استخدام الإسلام لخدمة الوطن، عندما صرّح بأنه يجب على المسلمين أن يتقدّموا إلى الأمام لتحرير الهند من الحكم البريطاني. وبعبارةٍ أخرى، كان ناجحاً في إقناع القرّاء بأن المعركة ضدّ البريطانيين يقرّها حكم الإسلام.

من خلال بناء الإطار الإيديولوجي الخاصّ به، وغير المستعار من أحدٍ آخر، ذهب إلى حدّ القول إن المسلمين في الهند يجب أن يكون لهم قادتهم، ولا ينبغي أن يتبعوا الآخرين، لأنه يُتوقع منهم أن يوفّروا القيادة لمجتمعٍ أوسع. ولّدت هذه الحجج، إلى جانب عددٍ كبيرٍ من التطوّرات المرتبطة بالحرب العالمية، كثيراً من الاضطرابات السياسية بين المسلمين. وبمرور الوقت، ظهرت بعض الجماعات الإسلامية أيضاً إلى حيّز الوجود، من أبرزها لجنة الخلافة المركزيّة وجمعيّة علماء الهند ووجّهتا الطاقات السياسية إلى الحركة القوميّة باسم قضية الخلافة. وكانت لحظة حاسمة لمشاركة المسلمين في النضال من أجل الحريّة على أوسع نطاق. وارتبط آزاد بشكلٍ وثيقٍ بهذه الجماعات، خلال حركة الخلافة، واستخدم برامجها للإدلاء بتصريحات قويّة مناهضة للاستعمار. وكانت السمة المتميّزة لنجاح الحركة، تعبئة المسلمين ومشاركتهم على نحوٍ عريضٍ. واستمدّت حركة الخلافة من روابطها مع حركة عدم التعاون تحت قيادة المهاتما غاندي قوّةً هائلةً. وعلّقت الحركة أملاً على أنه في الأيّام المقبلة ستبرز الوحدة بين الهندوس والمسلمين قوة هائلة يُحسب له حساب. على أيّ حال، فإن صرح مثل تلك الوحدة السياسية انهار في عقب انسحاب الحركة بعد حادث تشوري- تشورا في 5 شباط (فبراير) 1922م. وكان ذلك بداية عزلة المسلمين عن الإطار الغاندوي للحركة السياسية، وعن المهاتما غاندي شخصيّاً، وكذلك عن حزب المؤتمر.

عندما تبدّت عزلة المسلمين المُخطَّط لها منذ أمد بعيد، بدأ آزاد يقترب، وبطريقةٍ عكسيّةٍ، من الحزب؛ وخطّ الاحتكاك بين آزاد والمسلمين بدأ يظهر. وفي أثناء إلقائه خطابه في الدورة الاستثنائيّة لحزب المؤتمر في دلهي في العام 1923م كرئيس للمؤتمر، وجّه تصريحاً إلى الجميع، وبخاصّة إلى المسلمين بأن البلاد لا تحتاج إلى أيّ سانغاثان (تنظيم)، هندوسيّاً أكان أم إسلامياً، لأن حزب المؤتمر يستطيع تمثيل الجميع. وكان هذا التصريح لا يتفق مع وعظه السياسي الخاص في الفترة السابقة، عندما أصرّ على ضرورة القيادة الإسلامية للمسلمين، حيث إن المجتمع الديني أيضاً يمكن أن يعمل ككيانٍ سياسي في آنٍ واحدٍ. ويُقال إن مثل هذه الأفكار اتُخذت في وقت كانت مشاركة المسلمين ضئيلة في الحركة الوطنيّة على نحو منتظم.

يستطيع رجل بذكاء مولانا آزاد الحادّ، تقييم الوضع السياسي للتوصّل إلى استنتاجات معيّنة في ظلّ الظروف المتغيّرة، ومنها أن المرحلة الراهنة تحتاج إلى استراتيجيّة سياسية جديدة، بدلاً من التمسّك بخلاصات السياسات السابقة وتنظيراتها. وكان الرجل حرّاً في اختياره لأيّ تحوّل يحاكي قناعته، فكان أن انضمّ مثلاً، إلى حزب المؤتمر الوطني الهندي، ولاسيّما عندما عُرضت عليه فرصة أن يصبح رئيساً له خلال الدورة الاستثنائيّة في دلهي في العام 1923م. غير أن مسألة آزاد، على حقيقتها، كانت ماثلة منذ أيام الهلال، عندما بدأ يصوّر نفسه كقائدٍ وطني يمثّل المسلمين. وعندما حان وقت حسم خياره بالتحوّل السياسي المتسارع، فعلها وانتقل متخطيّاً إخوانه في الدين في ما يرون، ومن دون أن يجري معهم أيّ مشاورات أو يلقى منهم أيّ استجابات. ويجب الاعتراف بأن كتابات مولانا آزاد وخطاباته منذ أكثر من عشر سنوات، ابتداءً من أيّام الهلال وحتّى قيام حركة الخلافة، كانت متداولةً بكثافة بين الجميع، وقد أثّرت في أوساط المسلمين خصوصاً، وأعدّتهم للانخراط في العمل السياسي. ولكن عندما تحوّل آزاد لمصلحة حزب المؤتمر، فإن وضعه الجديد هذا بدا كحراكٍ مفاجئ بالنسبة إليهم.

في هذه الحال، فإن الفجوة بين الجانبين، وبعد وقتٍ قصيرٍ من انضمام آزاد إلى حزب المؤتمر في العام 1923م، باتت واضحة، ومع مرور الوقت، زادت بشكل مطّرد. بيد أن اهتمامه بالمسلمين، حتّى بعد تغيّر موقفه، ظلّ غير منقوص، وظلّ ينظر إلى مصلحتهم، ديناً ودنيا، من موقعٍ جدّي ومخلصٍ، لهم وللهند بمكوّناتها المجتمعيّة

كافة. ومع ذلك، ظلّ الشقّ يزداد بينه وبين المسلمين. وظلّ من الصعب فهم لماذا اتجه هذا الاتجاه؟ وربما وجد في وقف تنامي التيار الطائفي سبيلاً وحيداً للتخلّي عن السعي وراء تشكّل الجماعات المعتمدة على التديّن السياسي والتمايز الطائفي.

استمر التباعد يتّسع، حتّى على مستوى تقرير لجنة نهرو، الذي لم يتناول هموم المسلمين، وعلى نحوٍ كافٍ، خصوصاً في الأقاليم ذات الأغلبيّة المسلمة. ويمكن للمرء أن يلحظ، بأن آزاد أيّد تقرير نهرو، ولكن كانت له بعض التحفّظات على الموضوع؛ وأعرب عن أمله بأنه في نقطةٍ معيّنة من الزمن قد يرغب المؤتمر في إعادة النظر بالمسألة. ثمّ إن عدداً من المقرّبين المباشرين من آزاد، لم يؤيّد تقرير نهرو. وكانت جمعية علماء الهند، من ضمن تلك الهيئات التي لم توافق على محتوى التقرير. وشدّدت على أن الاستقلال التامّ يجب أن يكون خياراً وحيداً في التقرير، بدلاً من وضع الدومينو كما نصّ عليه. وقيل أيضاً إن التقرير تجاهل تطلّعات المسلمين في الأقاليم ذات الأغلبيّة المسلمة، من خلال التأييد لدستور وحدوي. وقد أشار مؤتمر جميع الأحزاب الذي عقد في كلكتا في شهر كانون الأول (ديسمبر) 1928م بوضوح إلى أن هندو مهاسبها قد ألقت بظلالها على مستقبل التقرير. وحسب التصوّر الشعبي للمسلمين، فإن المؤتمر لا يبدو صادق الوعد في ما يتعلق بوضع أحكام تأخذ في الحسبان مخاوف المسلمين على «حصصهم» في السلطة. وبالخلاصة، لم يكسب تأييد مولانا آزاد لتقرير نهرو رضى المسلمين. وكذلك الجدل حول كتاب «رنغيلا رسول» أيضاً، ما زاد من إفساد الأجواء السياسية في البلاد.

وكان مولانا آزاد يعاين الفجوة المتزايدة أيضاً بين الهندوس والمسلمين في ما يتعلق بالعمل السياسي المشترك. ولمس بشدّة أن هذه الفجوة إذا ما سُمح لها بالاتساع أكثر، فإنها ستضرّ بمصالح البلاد على المدى الطويل. ولم يكن هذا الإدراك جديداً، غير أنه أصبح أكثر قلقاً إزاء مسألة تحسّن الوضع الطائفي. وفي منتصف الثلاثينيّات من القرن العشرين، وخصوصاً مع انضمام الطبقات الأميّة الفقيرة والوسطى إلى المؤتمر، فإنه اتخذ، وعلى نحو متزايدٍ، الألوان الثقافية المتعلّقة بالهندوس؛ ونوقشت مرّة أخرى مسألة احترام الهويّة الثقافية للمسلمين. وصرّح آزاد جازماً بأن الخيال أبعد ما يكون عن أن المسلمين سيغرقون هويّتهم الثقافية في عمليّة بناء الوطن. وعلى عكس التجربة الأوروبية التي تجعل من الهويّة الثقافية شأناً يلحق الهويّة الوطنيّة بها، فإن المسلمين

الهنود سيحافظون على هويّتهم المتميّزة. كما أنه حرص على إظهار أن حزب المؤتمر مستعد دوماً لتقاسم السلطة مع المسلمين، وكان يرى أن ذلك سيساعد الحزب في إعطاء انطباع بأنه يمثل الجميع، ليس من ناحية العقيدة فحسب، بل على مستوى ترتيبات تقاسم السلطة السياسية نفسها أيضاً. بالطبع، لم يشارك كثيرون رأي آزاد هذا، وبينهم أعضاء فاعلين في المؤتمر، الأمر الذي زاد من مأزق مولانا، فمن ناحية هو أنه ابتعد عن المسلمين كثيراً، ومن ناحية أخرى لم يؤيّده زملاؤه في الحزب على ما يذهب إليه. وجد نفسه وحيداً يكابد مأزق الطرفين على نحوٍ ممضّ.

كان أبو الكلام يتخوّف من أن المسلمين قد يقتربون من العصبة الإسلامية. وكان تخوّفه نابعاً من سياق انتخابات العام 1937م عندما لم يتلقَ حزب العصبة الإسلامية الدعم الانتخابي الكافي من المسلمين. وفي حين أن المسلمين لم يقتربوا من العصبة الإسلامية، فإنهم، في المقابل، لم يولوا ثقتهم للمؤتمر.

لم يبذل المؤتمر أيّ جهدٍ يُذكر للتغلب على ذلك، باستثناء برنامج الاتصال الجماهيري بين المسلمين الذي أعوزته الحماسة. وأصبح آزاد ينتقد حزب المؤتمر على ردوده الفاترة على مسألة العلاقات بين الهندوس والمسلمين حتّى العام 1938م. وفي هذا الصدد كان هو الذي بادر إلى اتخاذ قرار بإعلان هندو مهاسبها والعصبة الإسلامية في عداد المنظّمات الطائفيّة. وكان ينتقد الحزب، لأنه أهدر فرصاً عدّة تجاه حسم قضية الدوائر الانتخابيّة المشتركة، من خلال تقديم تنازلات لبعض المجموعات السياسية الإسلامية، وبخاصّة في الأقاليم ذات الأغلبيّة المسلمة. واقترح على المؤتمر محاولة التفاوض مع العصبة الإسلامية لحلّ معضلة التشابك الطائفي. انتقد آزاد واقع أن عدداً من المسلمين لم يجرِ ضمّهم إلى هيكل الحزب المتنامي. وطالب بأنه إذا كان ذلك على حساب عدم دعم المرشّحين المسلمين ليتمكّنوا من شغل مناصب في الحزب، فلا بدّ من أن يكون هناك ما يضمن لهم التمثيل الأفضل. وكان يحاول تقديم صورة المؤتمر على أنه حزب يمثل جميع الطوائف. وعلى أيّ حال، لم يسمح آزاد أبداً لخلافاته مع زملائه في الحزب أن تطفو على السطح. ولم يساعد المؤتمر آزاد في تفعيل علاقاته بجماهير المسلمين. واستمرت عزلة أبو الكلام، التي بدأت في العشرينيّات من القرن العشرين وحتّى حلول الثلاثينيّات من القرن نفسه... ولم يتمكّن معها من استرداد ما خسره، وبقي هكذا من دون أيّ نجاح يُذكر.

على الرغم من أن مولانا آزاد كان يُدلي بتصريحات إعلاميّة متواصلة طوال السنوات الأخيرة، تتعلّق بضرورة بقاء المسلمين داخل بوتقة حزب المؤتمر، إلّا أنه لم يتمكّن من تحقيق إنجاز كبير، وذلك لأسبابٍ عدّة:

أوّلها، كان مقيّداً، وإلى حدٍّ كبير، بقيود برامج حزب المؤتمر وسياساته المختلفة، والتي لم تكن مبرمجة على أساس أن يكون المسلمون داخل صفوفه. كانت هناك سياسات عامّة تتصل بتنفيذ العمل البنّاء، وتوجيه الناس ضدّ الخمر ومحو الكراهية وما إلى ذلك، ولكن لم يتهيّأ برنامج محدّد لمصلحة المسلمين كقاعدة مهمّة اجتماعياً للحزب.

ثانيها، كانت هناك جماعات سياسية عدّة تدّعي تمثيل مصالح المسلمين، على سبيل المثال، **الحزب الاتحادي في ولاية البنجاب**.

ثالثها، لم تكن لدى آزاد في هذه الفترة من الزمن، مساحة أكبر للمبادرات السياسية المرنة، والتي قد تجذب الجميع، والمسلمين بينهم على وجه الخصوص. ولم يتحقق تعاونه مع التجمّعات القوميّة الأخرى للمسلمين إلّا في الأربعينيّات من القرن العشرين. لذا كانت معظم محاولاته لاسترداد ما خسره، تُبذل داخل المؤتمر، حيث كان يحاول إقناع كبار قادة الحزب بحساسّية القضايا المتعلّقة بالمسلمين. في كلّ الأحوال، لم تظهر هذه المحاولات إلى العلن ليُكوِّن المسلمون خلالها انطباعاً بأن آزاد كان كثير الاهتمام بهم.

جاء انتخاب **آزاد** رئيساً للمؤتمر في شهر آذار (مارس) من العام 1940م تقديراً لخدماته في ما يتعلق بقضية **تحرير الهند** من الحكم البريطاني. تزامن انتخابه مع إقرار **العصبة الإسلامية** بمسألة «**نظرية الأمّتين**» بتاريخ 23 آذار (مارس) 1940م والذي كان أساساً للمطالبة بتقسيم الهند. رفض **حزب المؤتمر** هذا القرار، إلّا أن التحدّي الأكبر إيديولوجياً **للعصبة الإسلامية** جاء من **مؤتمر المسلمين الأحرار**، وهو ائتلاف من الجماعات الإسلامية القوميّة المختلفة، والذي مدّ آزاد إليه يد العون والتعاون. وبينما كان آزاد يعمل على المساءلة عن شرعيّة ادّعاء العصبة الإسلامية تمثيل جميع المسلمين الهنود، باتت رئاسته للمؤتمر نفسها على أرضيّة مزعزعة. فقد فوّضت التهديدات المتكرّرة للاستقالة من زملائه في لجنة العمل للمؤتمر صلاحيته كرئيس للحزب. وأصبح مجاله

ضيّقاً جداً لا يمكن عبره إيجاد مبادرة سياسية. وحتى عندما حاول ذلك، نُصح بعدم العمل بموجب ذلك، وكانت ثمّة مناسبات عديدة وُجّهت إليه خلالها شكوك حول نزاهته وفراسته السياسية.

كانت مفاوضة آزاد مع بعثة كريبس في العام 1942م وبعثة مجلس الوزراء في العام 1946م تحظى بصلاحية شكليّة للغاية. وفي أثناء التفاوض مع كلّ من البعثتين، كان همّه الوحيد حماية تكامل الهند، باعتبارها كياناً موحّداً. وخلال مفاوضته مع بعثة كريبس، وبسبب عدم إمكان قبول حقّ الأقاليم بالانفصال، أيّد فكرة الهيكل الاتحادي، الذي من شأنه أن يزيل المخاوف في الأقاليم ذات الأغلبيّة المسلمة، بأن المركز ذا الأغلبيّة الهندوسية قد يتجاوز مصالحهم. لم يوافق العديد من أعضاء المؤتمر، لأن معظم القادة أرادوا مركزاً وحدوياً. هيمنت هذه القضية على المفاوضات مع بعثة مجلس الوزراء. وأعرب آزاد عن اختلافه، بأنه إذا أقرّ المؤتمر حقّ الأقاليم في الانفصال، فإن ذلك سيساعد في صرف الرياح عن أشرعة العصبة الإسلامية. ولم تتناغم هذه الأفكار أيضاً مع العديد من صفوة رجال المؤتمر. ونظراً لالتزامه غير المتزعزع بالقوميّة الهندية، كان يواجه تكتّلات العمل السياسي المختلفة التي قد تمنع الهند من التقسيم.

لم يبد العديد من الباحثين تعاطفاً مع جهود آزاد الجدّية للحؤول دون تقسيم الهند. وأبرزهم الباحث مشير الحق الذي نقل في كتابه «سياسات المسلمين في الهند الحديثة 1857م ـ 1947م» فقرةً طويلةً من «الهند تفوز بالاستقلال»: *«أكبر عمليات الاحتيال على الناس أن يُشار إلى أن التقارب الديني يمكن أن يوحّد المناطق التي تختلف جغرافياً ولغوياً وثقافياً. صحيح أن الإسلام سعى إلى إقامة مجتمع يتجاوز الحدود العرقية واللغوية والاقتصادية، إلّا أنّ التاريخ أثبت أنه بعد العقود القليلة الأولى، أو على الأكثر، بعد القرن الأول، لم يكن الإسلام قادراً على توحيد جميع الدول الإسلامية في دولة إسلامية واحدة»*.

قال مشير الحق إن تصريحات مولانا آزاد في سياق سياسة التقسيم جاءت متأخرة جداً. ولاحظ: *«إن كان آزاد قد أعرب عن هذا الرأي بشكلٍ قاطعٍ عندما كانت الحاجة ملحّة إليه، فربما يمكن القول إن الظروف كانت ستكون مختلفة. ولكنه لم يقل ذلك في الوقت المناسب، وإن معارضته لفكرة باكستان، شبيهة لمعارضة أيّ عالم ديني*

آخر للفكرة نفسها». ويمكن القول إن مشير الحق غير صائب في تقييمه لآزاد. وقد اتّضح في الفصل السابق، أنه على الرغم مما بذله من جهد دؤوب لمجابهة السياسة الانفصاليّة للعصبة الإسلامية، وأكثره في أربعينيّات القرن العشرين، ليس من كونه عالماً دينياً، ولكن كمواطن يمكنه أن يدّعي أنه جزء لا يتجزأ من العملية السياسية القوميّة في أصعب فتراتها. وبينما كان آزاد مشغولاً بهذه الأعمال، فقد واجهته صعوبات، بل قيود، بوصفه فرداً من الأفراد الذين لا يمكنهم الذهاب أبعد من نقطة معيّنة لجهة منع التقسيم. علاوةً على ذلك، فإنه لا يمكن في أيّ عملية سياسية ديمقراطية إلّا أن يذهب مع رأي الأغلبيّة داخل المؤتمر، بدلاً من التشبّث برأيه الشخصي. وما كان من الممكن وقف مدّ حركة باكستان بتصريحٍ أو تصريحين.

كانت ملاحظات مشير الحق حول الدور الذي قام به آزاد في سياق حركة باكستان بالتأكيد قاسية. ولكن باحثين آخرين يقولون إن قيادة آزاد كانت فاشلة، فهو لم يستطع، حتّى كسب ثقة إخوانه في الدين بغية الاحتفاظ بهم داخل بوتقة حزب المؤتمر. وهذه هي ملاحظة «في. أن. داتا» في مولانا آزاد. على أيّ حال، تناول داتا إخفاق آزاد الشخصي بالتحليل في سياقٍ أوسعٍ. وأكّد أنه يمكن أن يُنظر إلى تقسيم الهند على أنه إخفاق للحركة القوميّة بقيادة حزب المؤتمر، الذي لم يتمكّن من الاحتفاظ بالمسلمين داخل صفوفه.

هكذا، بات من الضروري طرح سؤال، هل كان آزاد فاشلاً حقاً؟ ويمكن لأكثر من متابع أن يتفق، ومن نواحي شتّى، مع داتا وغيره بشأن إخفاق آزاد في ما حاول. باختصارٍ، ما زال هناك مجال لتفسيرٍ جديدٍ، فإن أبا الكلام، وعلى الرغم من إخفاقاته المتعدّدة، ما زالت آراؤه وأفكاره الإيديولوجيّة مؤثّرة. فهو لم يتردّد، مثلاً، في إبداء قناعته بأن الدين لا يمكن له أن يكون، وفي أيّ وقتٍ من الأوقات، أساساً لتشكيل أمّة، وبالتالي يتعيّن على المجتمعات أن تندمج في أمّةٍ واحدةٍ. هذا ولم يكن آزاد نظريّاً بحتاً، فقد كانت لديه مقترحات عمليّة لضمّ الطوائف المختلفة، وبخاصّة المسلمين، إلى هيكل السلطة بغية زيادة حصّتهم في العمليّة السياسيّة.

وفي سياق هذا التفهّم، تحدّث آزاد عن الاستخفاف الذي أبداه نفر من كبار قادة المؤتمر حول مشكلة الطائفيّة المتنامية. وكان يدرك أن هذه المشكلة ستعرقل المسيرة

المستقبليّة للأمّة الهندية. لكن، وعلى عكس كثيرٍ من القادة الآخرين، كان آزاد هو الذي يحرص، بين حين وآخر، على تقديم مقترحاتٍ مختلفةٍ بغية وقف المدّ التصاعدي للطائفيّة، وصون الحركة القوميّة من التدهور. وكانت اقتراحاته عمليّة، وليست نظريّة كما أسلفنا؛ فعلى سبيل المثال، أظهر من خلال حزب المؤتمر الوطني الهندي، وعلى مستوى تأليف الحكومة بعد انتخابات العام 1937م، حرصه على تنكّب سياسة من شأنها استيعاب المسلمين في هيكل السلطة المركزي والأفقي، ولكن ذلك - مع الأسف ـ تمّ تجاهله تماماً. وكان آزاد يرى بأن عزلة المسلمين المتزايدة عن المؤتمر، لا يمكن التصدّي لها، إلّا من خلال إقناعهم بأن الحزب يهتمّ بشأن حصّتهم في السلطة. وكذلك كانت قضايا الهويّة الثقافية للمسلمين، بخاصّة في ما يتعلق بمسألة اللغة، وفي ما إذا كانت الهنديّة أو الهندوستانيّة، ستصبح لغة وطنيّة لعموم بلاد الهند. ومن دون مراءاة، اقترب العديد من القادة إلى قبول الهندية بالنصّ الناغري كلغة وطنيّة للبلاد. وكانت مثل هذه القضية وغيرها، هي التي أثّرت في العلاقات بين الأديان والطوائف الهندية، وكذلك أثّرت على مستقبل التوقّعات الإيجابيّة بالنسبة إلى الحركة القوميّة في هذا البلد.

كان آزاد يدرك تماماً أنه بتجاهل مثل هذه القضايا، لا يمكن لأحد أن يخدم مصلحة الهند ومستقبلها. وبالتالي فقد استهلكت طاقته السياسية الأساسية في العمل على إيجاد الحلول المطلوبة لهذه القضايا، في حين تحرّكت مؤشّرات الحركة القوميّة، وفق مسيرته، إلى الأمام. على أنه ظلّ يبدو وكأنه يستهلك طاقته بتفعيل العلاقات الأفضل بين الطوائف على حساب خدمة مسار حركة الاستقلال. والتفسير الوحيد الذي يمكن تقديمه في هذا الصدد، هو أن المسار الارتقائي بالقوميّة الهندية، كان يتمّ من خلال تفعيل وحتى تنميط العلاقات بين الطوائف، بهذه الكيفية أو تلك.

كان المهمّ في مخطّط آزاد أن يتمّ حفظ المسلمين الذين هم خارج تأثيرات العصبة الإسلامية في داخل بوتقة الحركة القوميّة. ومع ازدياد العداء للعصبة الإسلامية في أواخر الثلاثينيّات والأربعينيّات من القرن العشرين، فقد كانت خطوط العمل التي اقترحها أبو الكلام ذات صلة بالقضية، لكنها كانت بحاجة إلى استراتيجيا مختلفة، ليس من اليسير بلورتها وتوضّعها.

لم يستسلم آزاد، ولم يطلق عنان خلافاته داخل حزب المؤتمر لتظهر علناً، كونه كان يعتقد أن خصوم المؤتمر سيفيدون منها. ولكن في الوقت عينه، لم تفته فرصة تذكير زملائه بضرورة الشروع في الإجراءات اللازمة لاسترداد الأرضيّة المفقودة. وحتّى في الأربعينيّات من القرن العشرين، وعندما أعلنت العصبة الإسلامية عن اعتماد «نظرية الأمّتين» في آذار (مارس) 1940م، وأن مسلمي الهند أمّة متميّزة، آل الأمر إلى آزاد، مرّة أخرى، لتعبئة المسلمين، وتكتيل قواهم السياسية، لكن انتخابات 1945 – 1946م، خيّبت آمال هؤلاء المسلمين الملتزمين بالقوميّة الهندية الجامعة، ومكّنت العصبة الإسلامية من أن تحقق النصر.

كان تقسيم الهند في 14 آب (أغسطس) 1947م وولادة دولة باكستان، كما كانت تنشده العصبة وتتوق إليه، بمنزلة يوم حزن كبير في تاريخ شبه القارة الهندية. لقد أحزن ذلك كثرة كاثرة من الهنود، وتضاعف بينهم حزن أبو الكلام آزاد على نحوٍ غير مسبوقٍ، خصوصاً أن موعد التقسيم كان قد تزامن وموعد تفكّك وحدة الهند. وأعرب عن تخوّفه من كون هذا التطوّر الكارثي، قد يؤثر في أولئك المسلمين الذين لا يودّون المغادرة إلى باكستان، وأنهم في بقائهم في أرضهم سيُعتبرون غرباء عنها. وأمل بأن تكون باكستان، في المحصّلة، ظاهرة «دولتية» قصيرة الأمد.

اعتبر المؤرّخون تقسيم الهند بمنزلة إخفاق لأبي الكلام آزاد وهزيمة لمشروعه. وكان يجب أن يُضاف إلى ذلك أيضاً أن الأمر كان بمنزلة هزيمة سياسية وانتخابيّة هندية عامّة. وباختصار، ظلّ آزاد صامداً في موقفه إزاء عدم جواز فكرة الوطن المبني على الدين، فهي بمنزلة «احتيال» على الذات والواقع. وأن ما حدث، لم يكن شأناً محتوماً. غير أنه، وعلى الرغم من تمتّع المرء بأفضل الملكات الفكرية والطاقات السياسية، فإنه قد تأتي أوقات في حياته تعانده خلالها الأوضاع التاريخية وتقهره.

إن الدور الذي قام به آزاد خلال السنوات التي سبقت التقسيم، كان أشبه بدور جيش كامل في رجلٍ واحدٍ، تصدّى خلاله لعزلة المسلمين عن المؤتمر، وكذلك لعدم اكتراث المؤتمر بالقضايا الحسّاسة مثل الهويّة الثقافيّة، والرغبة في تقاسم السلطة في البلاد. وخلال نضاله، وجد آزاد نفسه وحيداً في أغلب الأحيان؛ باستثناء مؤازرة جواهر لال نهرو، زميله الوحيد الذي كان يتطلّع بجدّية إلى مشروعه ويدعمه فيه. وظلّ أبو

الكلام صامداً إزاء التزاماته بتشكيل دولة موحّدة في الهند. أحزنه بالطبع تقسيم البلاد، لكنه كان يدرك أيضاً، أنه وعلى الرغم من كلّ شيء، فما زالت فلسفته السياسية سائدة وصائبة. وعندما رغب المسلمون في العودة إليه بعد تقسيم الهند، لم يقل لهم «لا». عاتبهم نعم، ولكنه، لم يخذلهم بداعي الغضب أو الإحباط، وحثّهم على المضيّ قدماً للاستفادة من «حصّتهم» في الحياة الوطنيّة. وفي حين إلقائه خطاباً أمام حشد من المسلمين في المسجد الجامع في دلهي في شهر تشرين الأول (أكتوبر) من العام 1947م، صرّح يومها (ومن موقع غرْس روح الثقة فيهم) بأن بعض صفحات التاريخ ما زالت بيضاء، ويمكن ملؤها بإسهاماتهم الوطنيّة. وعندما تبوّأ أبو الكلام منصب أوّل وزير للتربية والتعليم في جمهوريّة الهند المستقلة، كان جلّ اهتمامه يتركّز، حول إعادة بناء مفهوم الحياة التعليميّة في عموم البلاد، ومن موقع وطني جامع، بدا خلاله وكأنه يعمل بالنيابة عن جموع الأمّة كلّها، والمسلمين بينهم على وجه الخصوص، ولملء «*الصفحات البيض في تاريخ الهند*».

وسواء قبل مرحلة التقسيم أم بعدها، فإن الشغل الشاغل لآزاد كان بلورة إطار إيديولوجي مشوب بروح سياسية حديثة متطوّرة، من شأنها تمكين المجتمعات الهندية من الاندماج في أمّةٍ واحدةٍ.



المصادر

كتابات مولانا أبو الكلام آزاد:

Al-Hilal volumes, 1912, 1913 -1914.

Azad ki Taqreerain, ed. Anwar Arif, (Delhi, Adabi Duniya, 1961).

Dawat-e-Haq, (Delhi, Kitabistan, n. d.).

Dars-i-Wafa, (Delhi, New Taj Office, n.d.).

Ghubar-e Khatir, (Delhi, Sahitya Akademi, 1983).

India Wins Freedom, the Complete Version, (Madras, Orient Longman,1988) edition.

Intekhetab-e-Al-Hilal, (Lahore, Adabistan,1960).

Islam aur Azadi, (Delhi, Imdad Sabri Publishers, 1957).

Khutbata-i-Azad, (Delhi, Urdu Kitab Ghar, 1959).

Khutbat-e-Azad, Malik Ram, ed., (Delhi, Sahitya Akademy, 1981).

Makateeb-e-Abul Kalam Azad, compiled by Abu Salman Shahjahanpuri, (Karachi, 1968).

Malfuzat-e-Azad, compiled by Ajmal Khan, (Delhi, 1959).

Maqalate-Abul Kalam Azad, (Delhi, Chaman Book Depot, n.d.).

Mazameen-e-Abul Kalam Azad, Compiled by Syed Sifarish, (Delhi, 1944).

Mazameen-e-Al-Balagh, ed. Mahmudul Hasan Siddiqui, (Delhi, Hindustani Publishing House, n. d.).

Mazameen-e-Al-Hilal, (Lahore, 1941).

Nawadir-e-Abul Kalam, ed. Ateeq Ahmad Siddiqui, (Delhi, 1976).

Nigarishat-i-Azad, (Delhi, Maktaba 'Mahol', 1960).

Qaul-i-Faisal, (Delhi, Taj Publishers, 1967).

Tabarrukata-e-Azad, Ghulam Rasool Mehar, ed., (Delhi, Adabi Duniya,1963).

Tarjumanul Quran (four Volumes) (Delhi, Sahitya Akademi, 1964).

Tazkirah, (Delhi, Sahitya Akademi,1968).

Tehreek-e-azadi wa Yek Jahti, (Delhi, 1983).

Afkar-i-Azad: HazratMaulana Abul Kalam Azad Saheb ke Achoote Khayalat ka Muraqqa, Compiled by Mohammad Usman Farqalit, Maktaba-i-Azad, (Lahore, 1945).

Numud-i-Ghubar, Compiled by Sharafat Husain Mirza, (Bijnor, Apna Kitab Ghar, 1991).

Maulana Azad aur Madaris Islamia: Nadwatul Ulema ki Tareekh ka ek Baab, Compiled by Qamar Aastan Khan, (Patna, Khuad Bakhsh Khan Oriental Public Library, 1992).

Islam aur Azadi, (Delhi, Imdad Sabri Publishers,1957).

Khutba-i-Sadart Tahreeri, Jalsa-i- Jamiatul Ulema-i-Hind Lahore, (Meerut, Qaumi Darul Ashat, 1921).

Taleemi Turke Mawalat ka Maqsad, (Meerut, Om Press, n.d.).

*Musalman aur Congress, (*Lahore, Azad Book Depot, n.d.).

Subah-i-Ummeed, compiled by Faiyyaz Ahmad, (Delhi, Sangam Kitab Ghar, 1959).

Naqsh-i-Azad, Compiled by Ghulam Rasool Mehar, (Lahore, Kitab Manzil, 1958).

Mera Aqeeda, (Delhi, Maktaba Jamia, 1959).

Islam ka Nazaria-i-Jung, Compiled by Ibn Raee, (Lahore, Bisat Adab, 1965).

Al-Jihad fi Sabeelillah, (Muradabad, Nizamia Khilafat Store, n.d.).

Masala-i-Khilafat wa Jazeeratul Arab, (Calcutta, Al-Balagh Press, 1920).

Shahadat-i-Husain,(Delhi,Etaqad Publishing House, 1959).

Rasool-i-Rahmat, Compiled by Ghulam Rasool Mehar, (Delhi, Etaqad Publishing House, 1982).

Azeemat wa Dawat, (Delhi, Etaqad Publishing House, n.d.).

Maulana Azad ne Burre Saghir Hind wa Pak ke bare Mein kya Kaha Tha, Compiled by Ahmad Husain Kamal, (Delhi, al-Darul Aleema, 1973).

Mazamin Lisanul Sidq, Compiled by Abdul Qavi Dasnavi, (Lucknow, Nasim Book Depot 1967).

Diwan-i-Abul Kalam Azad, Compiled by Abdul Ghaffar Shakil, Adara Tahqeeqat-i-Urdu, (Patna, 1991).

Falsafa: Usoo wa Mawadi ki Raushni Mein, (Delhi, New Taj Publishers, n.d.).

Sada-i-Haq, (Delhi, Maktaba Ashaat-ur-Quran, n.d.).

Aina Abul Kalam Azad, Ateeq Siddiqui, ed., (Delhi, Taraqqi-i-Urdu, Hind, 1976).

National Tehreek: Wazarat Qubool Karne ke Baad League wa Congress Zuban-Wazarat, (Unpublished essay, ICCR library).

الوثائق الخاصّة:

Abdul Majid Daryabadi Papers, Nehru Memorial Museum and Library, (NMML), New Delhi.

Ajmal Khan Papers, NMML.

B. G. Kher Papers, NMML.

Bhulabahi Desai Papers, NMML.

C. Rajgopalachari Papers, (Microfilm), NMML.

Gopichand Bhargav Papers, NMML.

Habibur Rahman Ludhianvi Papers, NMML.

Humayun Kabir Papers, NMML.

Husain Zaheer Papers, NMML.

Jai Prakash Narain Papers, NMML.

Mahatma Gandhi Papers, National Archives of India, (NAI), New Delhi.

Maulana Azad Papers, NMML.

Mirza Ismail Papers, NMML.

P.D. Tandon Papers, NMML.

Rajendra Prasad Papers, (Microfilm) NMML.

Rajendra Prasad Papers, NAI.

سجلات المؤسّسات:

AICC Files, NMML.

السجلات الحكوميّة:

Home Political Files.

المصادر المطبوعة:

Collected Works of Mahatma Gandhi, Vol. 1-75, Publications Division, Delhi.

Collected Works of Maulana Abul Kalam Azad, Vol. 1-11, Ravindra Kumar ed. Atlantic Publishers and Distributors, Delhi.

Patel: Collected Works, Vol. 1-15, Chopra, P.N., ed. Konark Publishers, Delhi.

Rajendra Prasad: Correspondence and Select Documents, , Valmiki Choudhary ed., Vol. 1-12, Allied Publishers, Delhi.

Selected Works of Jawaharlal Nehru, Vol. 1-15, S. Gopal, Orient Longman, Delhi.

The Indian Annual Register Volumes, 1926-1947, N. N. Mitra ed..

The Transfer of Power 1942-47, Vol. 1-12, Her Majesty's Stationery Office, London.

المراجع

الكتب:

Abdul Mughani, *Maulana Abu Kalam Azad, Zehan wa Kirdar,* (Delhi, Anjuman Taraqqi Urdu, 1989).

Ahmad, Aziz, *Islamic Modernism in India and Pakistan*, (London, Oxford University Press, 1967).

Ahmad, Malikzada Manzoor, *Maulana Abul Kalam Azad, Fikro Fun*, (Lucknow, Nasim Book Depot, 1978).

Ahmad, Qeyamuddin, *The Wahabi Movement in India*, (Calcutta, Firma K.L Mukhopadhya, 1966).

Ahmad, Syed Nesar, *Origins of Muslim Consciousness in India: A World System Perspective,* (Westport, Greenwood Press, 1991).

Akbaraabadi, Maulana Sayeed Ahmad, *Maulana Abul Kalam Azad Marhoom, Sirat-o-Shaksiyat aur Ilmi aur Amali Karname*, Compiled by Abu Salman Shahjahanpuri, (Karachi, Maualna Sayid Ahmad Akademi, 1986).

Al-Namar, Abdul Muna'm, *Maulana Abul Kalam Azad: Ek Mufakkir Ek Rahnuma,* Vol. I & II, Urdu translation from Arabic, (Lucknow, Maulana Azad Memorial Akademi, 1989).

Anjum, Khaliq, ed., *Maulana Abul Kalam Azad, Shaksiyat aur Karname*, (Delhi, Urdu Akademi,1986).

----------------*Hasrat Mohani*, (Delhi, Publication Division, 1994).

Ansari, Asarbin Yahya, *Maulana Azad: Ek Siyasi Diary*, (Dhulia, Aaliya Publications, 1982).

Ashraf, Ali, *Dawn of Hope, Sections From the Al-Hilal of Maulana Abul Kalam Azad,* (translation), (New Delhi, Indian Council of Historical Research, 2002).

Ashraf, K. M., *An Overview of Indian Muslim Politics, 1920-1947,* (Delhi, Manak Publications, 2001).

Azami, Abdul Latif, *Mu'tarizeen Abul Kalam Azad*, (Delhi, Ilmi Adara, 1990).

Brass, Paul R., *Language, Religion and Politics in North India,* (Cambridge, Cambridge University Press, 1974).

Brown, Judith M., *Gandhi and Civil Disobedience: The Mahatma in Indian Politics, 1928-34,* (Cambridge, Cambridge University Press,1977).

Butt, Abdullah, *Abul Klama Azad*, (Lahore, Qaumi Kutub Khana, 1986).

Cabral, Amilcar, *Revolution in Guinea, Select Text*, (New York, Monthly Review Press, 1969).

Chakrabarty, Bidyut, ed., *Communal Identity in India: Its Construction and Articulation in the Twentieth Century,* (Delhi, Oxford University Press, 2003).

Chandra, Bipan, *Essays on Colonialism* , (Delhi, Orient Longman, 1999).

Chopra, P.N., *Maulana Abul Kalam Azad, Unfulfilled Dreams*, (Delhi, Interprint, 1990).

---------- *Maulana Azad Select Speeches and Statements, 1940-47,* (Delhi, Reliance Publishing House, 1990).

Cohen, A. P., *The Symbolic Construction of Community,* (Sussex, Ellis Horwood Limited, 1985).

Copland, Ian, *India 1885-1947, The Unmaking of an Empire*, (London, Pearson Education Limited, 2001).

Daryabadi, Abdul Majid, *Urdu ka Adeeb-i-Azam, Maulana Abul Kalam Azad ke Husn Insha'a par ek Nazar,* (Karachi, Adara Tasnif wa Tahqueeq Pakistan, 1986).

Dasgupta, Jyotindra, *Language Conflict and national Development: Group Politics and Language Policy in India,* (Delhi, Oxford University Press, 1970).

Dasnavi, Abdulqavi, *Hayat-i-Abul Kalam Azad,* (Delhi, Modern Publishing House, 1999).

---------- *Ma'asirin wa Mutalluqat Maulana Azad,* (New Delhi, 1996).

---------- *Talsh-i-Azad, Hayat, Shaksiyat, Khidmat, Chand Jhalikyan*, (Bhopal, 1990).

Datta, V. N., *Maulana Azad,* (Delhi, Manohar, 1990), Delhi, 1977.

Desai, Mahadev, *Maulana Abul Kalam Azad, A Biographical Memoir,* (London, George Allen and Unwin, 1946).

Douglas, Ian Henderson, *Abul Kalam Azad: An Intellectual and Religious Biography,* (Delhi, Oxford University Press, 1988).

Esposito, John L., *Islam the Straight Path*, (New York, Oxford University Press, 1991).

Faruqi, Ziayul Hasan, *The Deoband School and the Demand for Pakistan*, (Bombay, Asia Publishing House, 1963).

------------*Abul Kalam Azad, Fikr-o-Nazar ki Chand Jehatein*, (Delhi, Maktaba Jamia, 1994).

------------*Maulana Abul Kalam Azad: Towards Freedom*, (Delhi, B. R. Publishing Corporation, 1997).

Gandhi, Rajmohan, *Eight Lives: A Study of Hindu-Muslim Encounter*, (New Delhi, Rolli Books, 1985).

------------*India Wins Errors: A Scrutiny of Maulana Azad's India Wins Freedom*, (Delhi, Radiant Publishers, 1989).

Gilmartin, David, *Empire and Islam: Punjab and the Making of Pakistan*, (Delhi, Oxford University Press, 1989).

Gopal, S., *Jawaharlal Nehru: A Biography*, (London, 1975).

Hamid, Syeda Saiyedain, *Islamic Seal on India's Independence: Abul Kalam Azad, A Fresh Look*, (Karachi, Oxford University Press, 1998).

Haq, Mohammad Alam Mukhtar, *Maulana Abul Kalam Azad, Ek Nadir Rozgar Shaksiya*, (Lahore, Ghulam Rasool Mehar, 1994).

Haq, Mushirul, *Muslim Politics in Modern India, 1857-1947*, (Meerut, Meenakshi Prakashan, 1970).

Hardy, Peter, *Partners in Freedom and True Muslims*, (London, Green Wood Press Publishers, 1985).

Hardy, .Peter, *The Muslims of the British India*, (Cambridge, Cambridge University Press, 1973).

Hasan, Mushirul, *A Nationalist Conscience: M..A. Ansari,Tthe Congress and The Raj*, (Delhi, Manohar, 1987).

------------- ed. *Inventing Boundaries Gender, Politics and the Partition of India*, (Delhi, Oxford University Press, 2000).

--------------ed., *India's Partition, Process, Strategy and Mobilisation*, (Delhi, Oxford University Press, 1993).

---------------ed., *Islam and Indian Nationalism: Reflections on Abul Kalam Azad*, (Delhi, Manohar, 1992).

-------------- *Mohammad Ali: Ideology and Politics*, (Delhi, Manohar, 1991)

--------------*Nationalism and Communal Politics in India, 1885-1930*, (Delhi, Manohar, 1991).

--------------*Nationalism and Communal Politics in India, 1916-28*, (Delhi, South Asia Books, 1979)

Husain, Abid S., *Destiny of Indian Muslims*, (Bombay, Asia Publishing House, 1965).

Hutchins, F. G., *Spontaneous Revolution: The Quit India Movement*, (Delhi, Manohar, 1971).

Iyer, Subramonia R., *The Role of Maulana Abul Kalam in Indian Politics*, (Hyderabad, Abul Kalam Azad Oriental Research Institute, 1968).

Jalal, Ayesha, *Self and Sovereignty Individual and Community in South Asia Islam Since 1850*, (London, Routledge, 2000).

-------------- *The Sole Spokesman: Jinnah , the Muslim League and the Demand for Pakistan*, (Cambridge, Cambridge University Press, 1985).

Jha, Padmasha, *Maulana Abul Kalam Azad and the Nation*, (Delhi, Rajesh Publications, 1998).

Karandikar M.A., *Islam in India's Transition to Modernity*, (Bombay, Orient Longmans, 1968).

Kaura, Uma, *Muslims and Indian Nationalism: the Emergence of the Demand for Partition of India*, (Delhi, Manohar, 1977).

Khan Mohammad Ajmal, *Maulana Abul Kalam Azad ke Adabi Khutoot wa Jawabat-i-Azad*, (Delhi, Sangam Kitab Ghar, 1966).

Khan, Rashiduddin, ed., *Abul Kalam Azad Ek Hamagir Shaksiyat*, (Delhi, Taraqqi Urdu Bureau, 1989).

Kumar, Ravinder, ed., *Essays on Gandhian Politics: the Rowlatt Satyagrah of 1919*, (London, Clarendon Press, 1971).

M. Mujeeb, *The Indian Muslims*, (London, George Allen and Unwin, 1967).

Malihabadi, Abdurr Razzaq, *Azad ki Kahani Khud Unki Zubani*, Delhi, 1965.

----------------- *Zikre Azad, Maulana Azad ki Rafaqat mein Anrtees Saal*, Calcutta, 1960.

Malik Ram, *Kuch Abul Kalam Azad ke Bare Mein*, (Delhi, Maktaba Jamia, 1989).

Malsiyani, Arsh, *Abul Kalam Azad,* (Delhi, Publications Division, 1976).

Mehar, Ghulam Rasool, *Maulana Abul Kalam Azad, Ek Nadir Rozgar Shaksiyat,* Compiled by Mohammad Mukhtar Haq, (Lahore, Mehar Sons Pvt Ltd., 1994).

Metcalf, Barbara D, *Islamic Revival in British India: Deoband 1860-1900,* (New Jersey, Princeton University Press, 1982).

Minault, Gail, *The Khilafat Movement, Religious Symbolism and Political Mobilisation in India*, (Delhi, Oxford University Press,1982).

Mishra, B. B., *The Unification and Division of India*, (Delhi, Oxford University Press, 1990).

Misra, Salil, *A Narrative of Communal Politics: U.P. 1937-39*, (Delhi, Sage Publications, 2001).

Mushirul Haq, *Muslim Politics in Modern India 1857-1947*, (Meerut, Meenakshi Publications, 1970).

Nanda, B. R., Gandhi, *Pan-Islamism, Imperialism and Indian Nationalism*, (Bombay, Oxford University Press, 1989).

Naqvi, Mushtaq, *Partition the Real Story*, (Delhi, Renaissance Publishing House, 1995).

Nizami, Khaliq Ahmad, *Maulana Azad, A Commemorative Volume*, (Delhi, Adar-i-Adabiyat-i-Delhi, 1990).

Page, David, *The Prelude to Partition: The Indian Muslims and the Imperial System of Control, 1920-1932*, (Delhi, Oxford University Press, 1982).

Pandey, Deepak, *The Role of the Muslim League in National Politics, 1935-47*, (Delhi, Tiwari Publications, 1991).

Pandey, Gyanendra, *Indian Nation in 1942*, (Calcutta, K. P. Bagchi, 1988).

--------------*Remebring Partition, Violence, Nationalism and History in India*, (Cambridge, Cambridge University Press, 2001).

--------------- *The Ascendancy of the Congress in Uttar Pradesh, 1926-34: A Study in Imperfect Mobilisation*, (Delhi, Oxford University Press, 1978).

Panikkar, K. N., *Communal Threat and Secular Challenge*, (Madras, Earthworm Books, 1997).

------------- *Against Lord and State: Religion and Peasant Uprising in Malabar 1836-1921,* (Delhi, Oxford University Press, 1989).

Piscatori, James, *Islam in a World of Nation States*, (Cambridge, Cambridge University Press, 1986).

Prasad, Beni, *The Hindu-Muslim Questions*, (Allahabad, Kitabistan, 1941).

Prasad, Bimal, *Pathway to India's Partition vol. II, A Nation Within a Nation 1877-1937,* (Delhi, Manohar, 2000).

-------------- *Pathway to India's Partition vol.1, The Foundation of Muslim Nationalism,* (Delhi, Manohar, 1999).

Qadri, Khalid Hasan, *Hasrat Mohani*, (Delhi, Adara-i-Adabiyat-i-Delhi, 1985).

Qamar, Jamshed, *Maulana azad ka Qeyam-i-Ranchi, Ahwal wa Aasar,* (Patna, Maulana Azad Study Circle Ranchi, 1994).

Qarshi, Afzal Haq, ed., *Abul Kalam Azad, Adabi wa Shaksi Mutala*, (Lahore, al-Faisal, 1992).

Qureshi, I. H., *Ulema in Politics, A Study Relating to the Political Activities of the Ulema in South-Asian Subcontinent, 1556-1947,* (Karachi, Ma'aref Ltd., 1972).

Qureshi, Mohammad Faruq, *Maulana Abul Kalam Azad aur Qaum Parast Muslamano ki Siyasat,* (Lahore, Takhliqat, 1997).

Rajput, A.B., *Maulana Abul Kalam Azad,* (Lahore, Lion Press, 1946).

Rizvi, Syed sifarish Husain, *Partition End Product of the Trend,* (Patna, Khuda Baksh Oriental Public Library, 1998).

Robinson, *Francis, Islam and Muslim History in South Asia*, (Delhi, Oxford University Press, 2000).

Sabri, Maulana Imdad, *Imamul Hind Maulana Azad, Maulana Abul Kalam Azad ke Sawanah Hayat, Shaksiyat wa Sirat aur Khidmat ka ek Dilawez Tazkira*, (Karachi, Maktaba Rashidiya, 1986).

Sarkar Sumit, *Modern India*, (Delhi, MacMillan, 1983).

Shadai, Shamshul Haq, *Maulana Abul Kalam Azad, Some Personal Glimpses*, (Dhaka, Academic Publishers, 1991).

Shahjahanpuri, Abu Salaman, *Maulana Azad ki Sahafat*, (Karachi, Adara Tasnif wa Tahqueeq Pakistan, 1989).

---------------- ed., *Maulana Abul Kalam Azad aur unke Ma'asirin*, (Karachi, Adara Tasnif wa Tahqiq, 1996).

------------- *Maulana Abul Kalam Azad ki Sahafat*, (Karachi, Adara Tasnif wa Tahqueeq, 1989).

Shaikh, Farzana, *Community and Consensus in Islam, Muslim Representation in Colonial India, 1860-1947*, (Cambridge, Cambridge University Press, 1989).

Shakir, Moin, *Khilafat to Partition 1919-1947, A survey of Major Political Trends Among Indian Muslims*, (Delhi, Kalamkar Prakashan, 1970).

Shan Muhammad, *Sir Syed Ahmad Khan, A Political Biography*, (Meerut, Minakshi Prakashan, 1969).

Sherwani, Riyazur Rahman Khan, *Mir-i-Karwan Abul Klama Azad, Nisf Sadi ke Mutale aur Mushahide ki Dastan*, (Karachi, Adara Tahqeeqat afkar wa Tahreekat-i-Milli, 1988).

Singh, Anita Inder, *The Origins of India's Partition 1936-1947*, (Delhi, Oxford University Press, 1987).

Smith, W.C., *Modern Islam in India: A Social Analysis*, (London, Victor Gollancz LTD, 1946).

Syed, Masihul Hasan, *Havashi Abul Kalam Azad*, (Delhi, Urdu Akademi, 1988).

Syed, Qasim, *Abul Kalam Azad ek Taqabli Mutala'a*, (Delhi, 1992).

Talbot, Ian, *The Provincial Politics and the Pakistan Movement*, (Karachi, Oxford University Press, 1988).

-------------*The Punjab and the Raj 1849-1947*, (Delhi, Manohar, 1988).

Tara Chand, *History of the Freedom Movement in India*, vol.iii, (Delhi, Publications Division, 1971).

Thursby, G. R., *Hindu-Muslim Relations in British India: A study of Controversy, Conflict and Communal Movements in Northern India 1923-1928*, (Leiden, E.J. Brill, 1975).

Tirmizi, S. A. I., *Maulana Azad A Pragmatic Statesman, A Documentary Study 1923-42*, (Delhi, Commonwealth Publishers, 1991).

Usmani, Masudul Hasan, *Abul Kalam Azad, Ahwal wa Aasar*, (Lucknow, Maulana Azad Memorial Akademi, 1977).

Zaidi, Ali Jawwad, *Anwar-i-Abul Kalam Azad*, (Srinagar, Saqafat sub-committee, Jashne Bahar Kashmir, 1959).

Zakaria, Rafiq, *Rise of Muslims in Indian Politics, An Analysis of Developments From 1885 to 1906*, (Bombay, Somaiya Publications, 1970).

المقالات/البحوث:

Ahmad, Ejaz, «Azad's Career: Roads Taken or not Taken» in Mushirul Hasan ed., *Islam and Indian Nationalism*, reflections on Abul Kalam Azad, (Delhi, Manohar, 1992).

Azaimabadi, Suhel, «Maulan Azad Ranchi Mein», (Payam-i-Watan, Azad Number Delhi, 1977).

Deutsch, K. L., «Sri Aurobindo and the Search for Political and Spiritual Perfection in Political Thought in Modern India», In Pantham, Thomas and Deutsch, K.L., eds., *Political Thought in Modern India*, (Delhi, Sage Publications, 1988).

Dixit, Prabha, «Political Objectives of the Khilafat Movement in India» in Mushirul Hasan, ed. *Communal and Pan-Islamic Trends in Colonial India, rev. edn*, (Delhi, Manohar, 1985).

Engineer, Asghar Ali, «Theological Creativity of Abul Kalam Azad», (Delhi, Unpublished paper, 1988).

Kripilani J. B., «The Voice of Reason» in Humayun Kabir ed., Maulana Abul Kalam Azad: A Memorial Volume, (Bombay, Asia Publishing House, 1959).

Mehrotra, S. R., «The Congress and Partition of India» in Philips, C.H. and Wainwright, M. D. eds., *The Partition of India, Policies and Perspectives 1935-1947*, (London, George Allen and Unwin, 1970).

Mianault, Gail, «The Elusive Maulana: Reflections on Writing Azad's Biography», in Mushirul Hasan ed., *Islam and Indian Nationalism, Reflections on Abul Kalam Azad*, (Delhi, Manohar, 1992) .

Mujeeb, M., «The Partition of India in Retrospect» in Mushirul Hasan, ed., *India's Partition, Process, Strategy and Mobilisation*, (Delhi, Oxford University Press, 1993).

Mushirul Hasan, «Religion and Politics in India: the Ulema and Khilafat Movement» in Mushirul Hasan, ed., *Communal and Pan-Islamic Trends in Colonial India*, rev.edn., (Delhi, Manohar, 1985).

Mushirul Hasan, «The Muslim Mass Contact Campaign: Analysis of a Strategy of Political Mobilisation» in Mushirul Hasan, ed., *India's Partition, Process, Strategy and Mobilisation,* (Delhi, Oxford University Press, 1993).

Nizami, K. A., «Abul Kalam Azad: An Assessment», (Calcutta, Iran Society, 1988).

Pandey, Deepak, «Congress - Muslim League Relations - The Parting of Ways», MAS, no. 12, 1978.

Prabha Dixit, «Ideology of Hindu Nationalism» in Pantham, Thomas and Deutsch, K. L., eds., *Political Thought in Modern India*, (Delhi, Sage Publications, 1988).

Prasad, Bimal, «Congress v/s the Muslim League 1935-37» in Sison, Richard and Wolper, Stanely eds., *Congress and Indian Nationalism, The pre-Independence Phase,* (Delhi, Oxford University Press, 1988).

Prasad, Bimal, «Gandhi and India's Partition» in Gupta, A. K. ed., *Myth and Reality: The struggle for Freedom in India 1945-47,* (Delhi, Manohar, 1987).

Rajat K. Ray, «Revolutionaries, Pan- Islamists and Bolsheviks: Abul Kalam Azad and the Poltical Underwold in Calcutta 1905-1925» in Mushirul Hasan, ed., *Communal and Pan-Islamic Trends in Colonial India*, rev. edn., (Delhi, Manohar, 1985).

Robinson, Francis, «Islam and Muslim Separatism, A Historical Debate» in Mushirul Hasan ed., *Communal and Pan-Islamic Trends in Colonial India*, rev, edn., (Delhi, Manohar, 1985).

Syed Jamaluddin, «The Brelvis and the Khilafat Movement» in Mushirul Hasan, ed. *Communal and Pan-Islamic Trends in Colonial India*, rev, edn., (Delhi, Manohar, 1985).

الأعمال غير المطبوعة:

Azad, *National Tehreek: Wazarat Qubool Karne ke Baad League wa Congress Zuban-Wazarat,* Unpublished essay, ICCR.

Singh, Hulas, *Cultural Consciousness in 19th Century Maharashtra*, unpublished M. Phil dissertation, JNU, 1984.

مطبعة كركي

قريطم ـ بيروت ـ تلفاكس: 862500 1 961+
E-mail: print@karaky.com